George L. Mosse

La cultura europea del siglo XX

Ariel Historia

George L. Mosse

La cultura europea del siglo XX

Editorial Ariel, S.A.
Barcelona

Barcelona: Ariel, 1997
ISBN: 9788434465893

PREFACIO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

Esta obra trata del pasado, pero tiene importancia para el presente. Se define la cultura como un «estado de la mente», aludiendo a cómo percibimos la sociedad y el lugar que ocupamos en ella. Los movimientos culturales e intelectuales que aborda este libro captan esos estados de la mente, y ayudan a su vez a conformarlos. La realidad se filtra a través de nuestras percepciones: nuestras ideas y nuestros ideales determinan la visión que tenemos de nuestro mundo y las acciones que emprendemos. Los estados de la mente que se abordan aquí son los que, a través de ideologías o movimientos intelectuales decisivos, determinaron cómo vieron su sociedad los hombres y las mujeres los dos últimos siglos.

Percibimos el mundo de modos diferentes, tenemos, prácticamente todos, por ejemplo, una idea de cómo podemos mejorar nuestra suerte, compartimos sin embargo temores y esperanzas comunes determinados por las condiciones en las que vivimos. Estos importantes estados de la mente que exponemos aquí les parecieron a muchos hombres y mujeres adecuados para su situación: proporcionaban un filtro agradable a través del cual podían captar la naturaleza de la sociedad contemporánea. Las ideologías importantes que surgieron en el siglo XIX, ya sea el nacionalismo, el marxismo o el liberalismo, se dirigían a preocupaciones generales, y lo mismo movimientos como el romanticismo, más un talante que una ideología correctamente estructurada. A veces estos talantes nos hablan del panorama de la época en vez de señalar la acción política que podría cambiar la sociedad: la vanguardia no fue en el paso del siglo XIX al siglo XX, por ejemplo, un movimiento social y político importante como el nacionalismo o el socialismo, pero fue sintomático de un cambio en la opinión pública de Europa.

La mayoría de los que observaron el período en que vivieron durante los dos últimos siglos lo consideraron una época inquieta, y vivieron ciertamente una época en que Europa se estaba modernizando muy deprisa. El siglo XIX se inicia con las primeras guerras modernas (las de la Revolución Francesa y de Napoleón) y termina con un cambio en el espíritu público de Europa basado en la con-

ciencia de que el tiempo tiene una velocidad nueva, de movimientos nuevos como el obrero y de la existencia de Alemania e Italia como nuevas naciones europeas. Esa velocidad nueva del tiempo que parecía simbolizar todos esos cambios se analiza al principio mismo del libro.

El siglo XX aumentó la velocidad desconcertante del tiempo a través de su cadena de acontecimientos cataclismáticos que se inician con la primera guerra mundial, que dio paso a un periodo de inestabilidad y a la búsqueda de un nuevo orden. Los dos movimientos políticos que salieron de esta guerra fueron el comunismo y el fascismo, y los dos, pese a todas sus diferencias, reales e importantes, abogaban por una dinámica y por la justicia social y la estabilidad de un presunto nuevo orden. Se basaban ambos en la necesidad de pasar por un período de dictadura, disciplina y compromiso en el camino hacia Utopía. Después de la gran guerra la huida de la libertad individual, que se había iniciado mucho antes, tendió a convertirse en desbandada. Las alternativas confusas con las que terminamos nuestro análisis muestran, sin embargo, que ninguna pauta única de pensamiento político o social podría proclamar su predominio indiscutible en Europa.

Entre las diversas pautas de pensamiento a que nos enfrentamos esta obra intenta aislar las que han tenido mayor repercusión y consecuencias más importantes. Debido a la rica variedad de los movimientos que componen la cultura de Europa occidental, este libro procura establecer un punto focal fuerte. Una vez establecido el marco del análisis histórico, pueden insertarse ya aquellas ideologías y movimientos que no están presentes. Pero hace falta antes un marco que dé sentido a ese pasado y delimite en él una pauta.

Así, por ejemplo, aunque se aborden en este libro pocos movimientos exclusivos del mundo hispanohablante, pueden emplazarse en este marco y aportar nuevas perspectivas relacionadas con las pautas de pensamiento europeas globales. Todas las naciones adaptaron ideologías y movimientos modernos a sus propias tradiciones y a lo que consideraron que eran sus necesidades. En España existieron tanto el liberalismo como el nacionalismo, por ejemplo, pero el hecho de que la identidad española estuviese tan íntimamente vinculada al catolicismo debilitó los movimientos políticos y las ideologías seculares. Pero existió el liberalismo y fue una parte importante de la cultura española, y si bien era difícil construir un nacionalismo español compartido en un país con vínculos regionales tan fuertes, cada región poseía su propia conciencia nacional.

La cultura española fue una parte de importantes tendencias generales de la cultura europea. El marxismo, el socialismo e incluso

el anarquismo dejaron también en ella una huella profunda y mantuvieron sus principios básicos intactos al pasar de un idioma a otro y de un lugar al siguiente, puede que aún más que las otras ideologías mencionadas. La lectura de este libro debería proporcionar una guía para el estudio comparativo de la cultura española y de otras culturas nacionales distintivas de Europa. Hubo una unidad dentro de la diversidad incluso aquí, movimientos que afectaron a todo el continente.

La difícil tarea a la que se enfrenta un historiador es estudiar racionalmente los talantes e ideologías predominantemente irracionales del pasado para entender su verdadera naturaleza, y sin embargo este mismo proceso de historización no debe impedirnos intentar comprenderlos de dentro afuera, para verlos como los veían sus seguidores... también es necesario esto para entender el pasado.

De todos modos, al margen de los análisis concretos de las principales tendencias de la cultura de Europa occidental, hay dos cuestiones que rondan constantemente en este libro: ¿cómo fue posible que, dada la cultura de la Europa occidental, pudiese triunfar el autoritarismo entre las dos guerras mundiales y que, incluso después de ese período, hubiese muchas personas que anhelasen aún la seguridad de ese tipo de régimen? Y de la mano de ese interrogante viene otro: ¿cómo pudo surgir esa despersonalización de hombres y mujeres que alcanzó su apogeo en las décadas que siguieron a la primera guerra mundial de los diversos estados de la mente que habían competido por la atención de los europeos desde principios de la edad moderna? A las esperanzas que despertó la Ilustración del siglo XVIII con su vinculación de libertad y razón acabarían enfrentándose con éxito más tarde el nacionalismo, el racismo y el pensamiento político autoritario.

La lucha por la libertad individual informa también este libro, junto a las tentativas de hallar una comunidad viable en un mundo fragmentado. Esa tentativa fue básica para la Europa de los dictadores en el período de entreguerras, así como la ascensión del racismo y el nacionalismo durante nuestro siglo. Estas búsquedas no han terminado, aún están con nosotros. Libertad y autoritarismo parecen como dos polos opuestos del pensamiento occidental. Sin embargo, las diferencias entre ideologías no son tan nítidas como puede parecer. Fascistas, comunistas y otras dictaduras modernas consideraban que sus regímenes proporcionaban libertad auténtica, y su notable número de seguidores consideraban que su libertad se expresaba mejor a través de esa colectividad.

Hoy la palabra «democracia» alude en el uso corriente a la forma de gobierno parlamentaria y representativa. Pero para millones de

europeos democracia significó, a partir de finales del siglo XIX, ser parte de una colectividad, tener una sensación de pertenencia, estar dispuesto a sacrificarse por un partido o por una nación e identificarse con él o con ella. Al entrar en el período en que la masa de la población iba siendo integrada en la sociedad y en la política, todos los bandos (salvo quizás los conservadores militantes) apelaron a la supuesta voluntad del pueblo. La presunta democratización de la política no significó un vuelco en favor del gobierno democrático, había muchas formas de participar en la colectividad (incluyendo diversos rituales políticos y nacionales) y esta participación simbólica se convirtió en un medio a través del cual los regímenes autoritarios, y a veces los parlamentarios, intentaron organizar y disciplinar a la masa de la población.

Este libro es pues tanto del pasado como del presente. Las tribulaciones de la modernidad siguen aún con nosotros, aunque la velocidad del tiempo sea ya algo que hoy damos por supuesto. Las soluciones probadas que se abordan en estas páginas aún tienen seguidores, pese a todas sus diferencias. Muchos de los temas que se analizan resultarán familiares, como el racismo, el nacionalismo o el socialismo, y muchos otros más. Se han convertido casi en una parte del vocabulario cotidiano. Suele olvidarse el hecho de que tomaron forma en los dos últimos siglos; además, muchos de ellos han llegado a trivializarse con el tiempo, utilizados, como el liberalismo, por ejemplo, simplemente para aludir a libertad en general, o como el fascismo y el racismo para indicar únicamente discriminación, brutalidad y represión. Si estos sistemas de pensamiento hubiesen sido sólo así de vagos y de brutales y no hubiesen ofrecido nada positivo a sus seguidores, éstos nunca se habrían adherido a ellos. Es importante comprender la naturaleza real de esas ideas para no interpretar erróneamente su significado y su atractivo. Las «exposiciones y definiciones» que siguen darán al libro un punto focal preciso necesario para diseccionar y examinar esa rica cultura de Europa occidental que aún sigue con nosotros.

PRIMERA PARTE

EL CAMINO HACIA EL SIGLO XX (1870-1918)

Capítulo 1

EL CAMBIO EN EL ESPÍRITU PÚBLICO DE LA SOCIEDAD EUROPEA

Benedetto Croce (1866-1952) veía en los años que siguieron a 1870 un cambio en el espíritu público de Europa que ponía fin al siglo XIX e iniciaba el XX. En política, ese cambio era muy evidente: dos naciones, Alemania e Italia, estaban ya unificadas y dentro de cada una de ellas surgía un movimiento obrero fuerte y con conciencia política. En las décadas que siguieron a 1870 se formaron la mayoría de las fortunas modernas y, a pesar de algunas crisis, inundó la sociedad una ola de notable prosperidad. Las clases medias-altas, que fueron las que más se beneficiaron de estos buenos tiempos, se sentían seguras, y este bienestar parecía ser la culminación, así lo parecía al menos a los que criticaban a la sociedad burguesa, del proceso de *embourgeoisement* de Europa. Aunque hoy sabemos que estas décadas anunciaban el fin de esa clase de seguridad precisamente cuando alcanzaba su apogeo, muchos de esos críticos, que no podían prever la devastación absoluta que traería consigo la primera guerra mundial, creían que esos años eran el principio de un panorama tenebroso (la sociedad burguesa) que se prolongaba ilimitadamente en el futuro.

Orgullo nacional y seguridad burguesa iban de la mano durante estos años. Ambos fomentaban, en realidad, el impulso en pro de una explicación positivista y científica del mundo. La realidad se identificaba en este caso con la materia. El materialismo, tal como lo expusimos en el capítulo anterior,* no sólo se utilizaba para dar sentido a las aspiraciones de las clases trabajadoras, sino también para explicar y apoyar la sociedad codiciosa. No tiene nada de extraño, pues, que en el paso del siglo XIX al siglo XX surgiesen tantos movimientos diferentes que intentaban rebelarse contra esa situación. Algunos marxistas intentaron atemperar su materialismo con una infusión de idea-

* Estas remisiones aluden al volumen sobre el siglo XIX publicado también por editorial Ariel, Barcelona, 1997.

lismo. Y otros, que trabajaban desde un marco burgués, hallaron el camino de vuelta a un romanticismo revivido e intentaron consolarse de la monotonía de su época con la búsqueda de la belleza. Chateaubriand, Matthew Arnold y otros habían seguido este camino durante el apogeo del romanticismo; Stefan George y muchos otros volverían a hacerlo en el nuevo siglo. Los jóvenes intentaban escapar de la cárcel de las convenciones burguesas huyendo al campo, iniciándose así, con los *Wandervögel* (Aves de paso), la historia de los movimientos juveniles modernos. Aunque gran parte de este repudio del mundo material tenía un carácter antiburgués, la misma sociedad mesocrática no era totalmente materialista y se entregó por completo a libros como *El enigma del universo*, de Haeckle. Pues también había en ella un deseo de escapar a la monotonía de la existencia cotidiana, que se manifestaba en la popularidad de las óperas de Wagner y en la aceptación de ideales e ideas racistas. La burguesía tendía a aferrarse a las aspiraciones y temas nacionales. No en un culto a la belleza o a la naturaleza, sino en un nacionalismo emotivo fue donde buscaron las clases medias un escape de aquella sociedad materialista a la que parecían rendir una lealtad exterior.

Este cambio en el espíritu público después de 1870 se orientó hacia una recuperación de lo irracional, hacia una rebelión contra el positivismo que habría de constituir luego parte integrante de los movimientos totalitarios de nuestro siglo. Había muchas personas que aceptaban la definición positivista del universo, por supuesto, pero las formas de pensamiento dominantes tendían a ser cada vez más antipositivistas. Esto ha llevado a Stuart Hughes a hablar de una «revolución intelectual», puesto que hubo numerosos pensadores que, de forma independiente, proponían opiniones muy distintas de las que aceptaba la sociedad. Todos intentaban traspasar la fachada del mundo material, volver a interesarse por la conciencia de sí mismo del hombre, destacando de nuevo el papel del inconsciente en la formación del hombre y de la sociedad. Nada tiene de extraño que en ese período no sólo se produjese un resurgimiento del romanticismo y el idealismo, sino que además Sigmund Freud (1856-1939) realizara sus trabajos más importantes. Como habría de escribir André Gide, reconsiderando su vida: «Cuánto más fuertes son los valores innatos que los adquiridos.» Para él, «a pesar de los almidonados, adornos, planchados y doblados de todo tipo, el tejido natural perdura y se mantiene inalterable, tieso o fláccido, tal como se tejió originalmente». Lo importante era el sustrato invariable de la humanidad; el entorno sólo cambiaba a las personas de una forma superficial. La tarea de los escritores y de los artistas pasó a ser captar esta naturaleza humana básica, mientras políticos teóricos como Vilfredo Pareto (1848-1923) in-

tentaban manipularla en favor de un gobierno fuerte y Georges Sorel, en aras de la revolución. La realidad, la realidad material, era el «mito» tras el que actuaban los impulsos irracionales del hombre.

El paso del impresionismo al expresionismo en arte aporta un buen ejemplo de esta nueva definición de realidad. El pintor impresionista captaba con la vista el color y el movimiento de la realidad. Lo que pintaba era, para él, una representación concreta de la realidad. La forma de expresión del artista era subjetiva, personal, pero lo que expresaba sobre el mundo era lo que podía captar por medio de la impresión visual. Los expresionistas no querían pintar el mundo tal como se presentaba a los ojos del hombre; querían penetrar más allá de la realidad visual hasta las fuerzas que ellos creían que había detrás de la realidad. El arte real no era la reproducción formal de las experiencias visuales, sino una proyección de los impulsos básicos, de las experiencias anímicas que subyacían a la realidad. La belleza y la forma tradicionales debían sacrificarse en favor de la expresión del alma atormentada del artista.

Estos expresionistas querían volver a los elementos básicos de la naturaleza humana; rechazaban las impresiones sensoriales concretas del mundo exterior. Su inspiración era Paul Gauguin (1848-1903), y lo que éste decía sobre las mujeres de las islas de los Mares del Sur se correspondía con sus propias ideas: «Ella es la Eva inmediatamente después de su pecado, que puede aún andar desnuda sin vergüenza, y que ha conservado su belleza animal como el primer día.» Admiraban las esculturas africanas primitivas y por las mismas razones. El expresionismo buscaba una dinámica nueva: el arte era una expresión de los impulsos básicos del alma. La representación de la belleza y la fealdad era intrascendente aquí; lo que importaba era la espontaneidad de la expresión. Se produjo una transformación en el concepto de la belleza en relación con la fealdad que no se limitó sólo al campo de la literatura: esto resulta evidente en muchos de los cuadros expresionistas. Además, estos pintores estaban interesados en el «alma» del hombre, y consideraban la realidad un mito que había que traspasar. En su rebelión contra el racionalismo y el positivismo, los expresionistas afirmaban que ellos pintaban con el corazón. Este movimiento se inició en 1905. Ese otoño, un grupo de pintores expusieron juntos en París y fueron calificados rápidamente de «animales salvajes» (*les Fauves*) por sus enemigos. Ese mismo año, en Dresde, un grupo de pintores alemanes de mentalidad similar expuso con el nombre de «el puente» (*Die Brücke*). El jefe del grupo francés era Henri Matisse (1869-1954); en Alemania figuraban entre los más destacados Ernst Ludwig Kirschner (1880-1938) y Emil Nolde (1867-1956).

Las artes visuales hicieron así su aportación a este cambio en la

mentalidad europea. El pintor francés Maurice Vlaminck (1876-1958) lo sintetizó cuando habló de la «pintura vital e instintiva» y definió ésta como un interés por lo «natural y básico». Éste fue el tema que ocupó buena parte del pensamiento en el cambio de siglo. La rebelión contra la razón parecía revivir lo primitivo en el hombre y glorificarlo como la verdadera realidad. Con el expresionismo comenzó, no sólo en arte, sino también en literatura, una rebelión contra la cultura burguesa. Kasimir Edschmid (1890-1966), uno de los pioneros del expresionismo alemán, hablaba del «siglo con la fachada capitalista». La era de las clases, de los abogados, de los directores y de los proletarios se cernía sobre Europa como el sino, encubriendo la tragedia de la época con una máscara de risa. Porque estos expresionistas, como sus hermanos los pintores, sostenían que la creatividad se expresaba no en impresiones sensoriales fotográficas, sino en visiones que eran el meollo de la realidad. Era el «significado interior» lo que tenía importancia. La literatura expresionista era abstracta, exagerada y rapsódica. Los jóvenes escritores expresionistas se habían rebelado contra la sociedad y esta rebelión se manifestaba en su oposición a las generaciones más viejas. Todos ellos vivían en conflicto con sus familias, que era impensable que entendiesen su poesía ni su prosa. Este sentimiento de alienación lo resumió la exclamación del dramaturgo Frank Wedekind: «¡Nosotros los artistas somos el artículo de lujo de la burguesía!»

El expresionismo en literatura no fue un movimiento unificado. Para algunos de estos escritores el sentimiento de alienación se convirtió en una orgía de pesimismo y un rechazo consciente de los valores burgueses costase lo que costase. Pretendían conmocionar y, como su obra tenía que expresar una realidad sentida, edificaban su poesía en torno a imágenes de horror. El joven Gottfried Benn (1886-1955) es un buen ejemplo de esto. Era médico y tomó sus temas de los detalles más terribles de la experiencia hospitalaria o del depósito de cadáveres. Su rebelión se hizo nihilista dentro de la sintaxis descoyuntada del poeta visionario. Para unos cuantos más, como Ernst Toller (1893-1939), la crítica expresionista se convirtió en crítica social. La libertad espiritual y social ilimitada que formaba parte de su rebelión contra el *embourgeoisement* de Europa se transformó en un sueño revolucionario. El hombre debe llegar a ser el amo de la fábrica, de la máquina. El drama de Toller *El hombre y las masas* (1919) causó una impresión considerable. Cuando se convirtió, por un breve período, en uno de los dirigentes de la revolución bávara de 1919, Toller proclamó el amor y la fraternidad universales en una serie de manifiestos expresionistas. Su camino fue claramente distinto del de Benn, que se unió al nacionalsocialismo.

Pero todos estos hombres anhelaban poder expresar la realidad tal como la percibían en su interior. El poeta francés Arthur Rimbaud (1854-1891) sintetizó bien esto. El poeta tiene que destruir su corteza burguesa para dejar que la realidad sepultada del mundo brote a través de él. Este expresionismo formaba claramente parte del nuevo impulso romántico del cambio de siglo, ese «neorromanticismo» del que hablaremos en el próximo capítulo. Constituían ambos parte de la misma rebelión. El expresionismo y el neorromanticismo compartían la reacción intensa contra el materialismo, pero había también algunas diferencias. Los románticos buscaban seguridad, destacando una vez más las raíces del *Volk*, en contacto con la naturaleza; mientras que los expresionistas proponían, a veces, una utopía revolucionaria que estableciese un corte claro con el pasado. Pero esta misma insistencia en el abismo infranqueable entre pasado y futuro privó al expresionismo, como ideología revolucionaria, de todo contacto con la realidad. La revolución tendió a convertirse en un anhelo de «salvación», un impulso espiritual y artístico que condujo a algunos expresionistas al socialismo, pero que llevó a otros a los brazos de los nazis, que proponían también una revolución del espíritu en vez del cambio social y económico.

El expresionismo compartió con los nuevos románticos, y más tarde con Spengler, el convencimiento de que el conflicto entre «mente» y «alma» era inevitable. Ludwig Klages, el autor de un libro que llevaba el significativo título de *La mente como adversaria del alma* (1929), fue al mismo tiempo expresionista y neorromántico y se refugió en el mito ario. Gottfried Benn excusó su adhesión a Hitler con la explicación de que la simple idea del *Volk* se oponía al industrialismo y el intelectualismo de la época burguesa. La rebelión de muchos expresionistas desembocó en el neorromanticismo. Por tanto, este movimiento ha de emplazarse en otro marco relacionado: el del movimiento juvenil alemán. El símbolo de la sociedad opresora era, para todos los jóvenes, el sistema educativo alemán, con su disciplina prusiana, su enseñanza memorística.

El movimiento juvenil de los *Wandervögel* veía una salida a esto en el contacto espiritual con el paisaje de la patria, en una especie de patriotismo romántico. Los expresionistas caricaturizaron implacablemente el sistema educativo. La más famosa de esas caricaturas fue *El profesor Unrat* (1905), de Heinrich Mann, que se convirtió en una película famosa, *El ángel azul*. El tirano intelectual de la clase acaba seducido y destruido por una bailarina de cabaret, ignorante pero astuta, y se convierte al final en un payaso lastimoso del que se burlan sus antiguos alumnos. La escuela simbolizaba para los expresionistas su propia alienación de la sociedad. El suicidio del estudiante que es-

talla aplastado por la presión se convirtió en un tema recurrente en sus obras. El horror a la escuela conduce al fracaso cuando el hombre tiene que enfrentarse a la vida. Este pesimismo contrasta con la vitalidad del movimiento juvenil. Mientras que el movimiento juvenil giraba en torno al grupo, el poeta o el escritor estaba preso en su aislamiento. «El poeta es alguien que está desperdigado entre las naciones... un desterrado. Es, sobre todo en nuestra época, un forastero que habita en domicilios inseguros.» Muchos expresionistas tenían un sentimiento de desesperanza; les parecían absurdos sus esfuerzos aislados frente a un mundo poderoso y hostil. Uno de los elementos sintomáticos de la literatura expresionista era su desdén hacia las normas de la sintaxis o de la gramática en nombre de la visión personal del escritor. Los artistas mostraban una tendencia paralela.

La rebelión expresionista fue parte de un intento de recuperar la naturaleza humana, enfocada en términos emocionales, que generó una importante manifestación artística. El hombre estaba solo con sus emociones, una realidad que expresaba en palabras o sobre el lienzo. La imagen solía estar dislocada, aislada, como en el uso expresionista de una luz no difusa que destacaba el tema principal o al héroe. Esto era frecuente sobre todo en las primeras películas; de hecho, gran parte de su excelencia artística inicial fue consecuencia de la influencia del movimiento. El término «expresionismo» era alemán, pero se trataba de algo más que un movimiento alemán. El poeta francés Rimbaud ha sido citado ya resumiendo su esencia. El italiano Marinetti, en su *Manifiesto del futurismo* (1909) pedía la creación de una experiencia personal dinámica como un fin en sí misma. El *Manifiesto imagista* (1913) de Wyndham Lewis definió en Inglaterra las normas estéticas del expresionismo. En Francia el cubismo dirigió la reacción contra el impresionismo siguiendo directrices similares a las del movimiento expresionista alemán. Pablo Picasso (1881-1973) decía sobre el cubismo que «sólo queríamos expresar lo que estaba dentro de nosotros». No había ningún plan. Picasso continuaba diciendo que creía que la pintura tenía un valor propio, que era algo en sí misma y por sí misma, independiente de la realidad exterior. Un cuadro podía representar la «idea» de algo del mismo modo que podía representar la apariencia exterior del objeto. En suma, la pintura era la expresión continua sobre el lienzo de la «idea» que había en la mente del artista. Georges Braque añadía que el arte nunca debe ser una imitación de nada: «los sentidos deforman, el espíritu forma». Cada cuadro era, por tanto, una nueva aventura espiritual.

Esta rebelión desembocó en el surrealismo, sobre todo en Francia. Este movimiento, que no alcanzó su máxima repercusión hasta después de la primera guerra mundial, hizo pleno uso del descubri-

miento del psicoanálisis. La importancia que concedía el movimiento al subconsciente del hombre era similar a la que le concedía el expresionismo, y en esto fue en lo que se basó, así como en las fantasías oníricas y en los sueños, a los que atribuyó también gran importancia. André Breton, en su *Manifiesto surrealista* (1924) hablaba del poder de los sueños, que podían utilizarse para resolver los problemas fundamentales de la vida. Comparaba esa creatividad con la sensación que provocaba el opio, por el que se experimentaban las mismas emociones de espontaneidad y euforia. Es evidente que el surrealismo y el expresionismo eran movimientos estrechamente aliados. El surrealismo asignaba gran importancia a los nuevos descubrimientos de Freud y de Jung, descubrimientos que se estaban llevando a cabo precisamente al mismo tiempo que nacía el expresionismo.

El expresionismo en todas sus fases simbolizó la reorientación del pensamiento europeo en el cambio de siglo. Iba de la mano con el nuevo impulso romántico. Lo mismo se puede decir del surrealismo, que, con su deuda inmensa con la psicología, formó parte también de esta reorientación. Las mismas actitudes que los expresionistas ejemplificaron de una forma extrema se verán en otros, como Gide y Wilhelm Busch, que no eran expresionistas.

El expresionismo no tenía por qué ser pesimista, y se cita a Toller como ejemplo, pero no hay duda de que tendía a serlo. Otros, observando el curso de esta rebelión, sintieron también una cierta tristeza, que se sumó al fondo de pesimismo por el estado del mundo en su paso del siglo XIX al siglo XX. Esto era así sobre todo en el caso de quienes estaban interesados en conservar la tradición humanista. Hugo von Hofmannsthal (1874-1929), hablando del amor verdadero y de un universo positivo, consideraba que el mundo contemporáneo se dirigía hacia la animalidad. Thomas Mann (1875-1955) habría de reprender más tarde a los artistas por haber perdido contacto con la vida. ¿Lo recuperarían alguna vez? Aquí radicaba uno de los problemas y tragedias fundamentales del intelectual en el nuevo siglo, problema que abordaremos con todo detalle en un capítulo posterior.

El divorcio de la realidad que experimentaba el artista creador rebelde puede ilustrarse también por medio de otro importante movimiento. En la década de 1890 surgió el movimiento del *Art Nouveau* o «arte nuevo» en oposición al sentimentalismo y el eclecticismo de la arquitectura y la pintura contemporáneas. Se difundió por todo Occidente y los alemanes le dieron un nombre simbólico: *Jugendstil*, estilo de la juventud. La revista del movimiento en Alemania, *Juventud*, llevaba una portada en la que aparecían dos muchachas empujando a un anciano encopetado y asustado. William Morris les inspiró desde Inglaterra con su tesis de que el artista debía ser parte de la

sociedad, y no un sacerdote marginado de ella, y las ideas de John Ruskin sobre la unidad de la vida y el arte aportaron un apoyo suplementario. Pero el *Art Nouveau*, a diferencia de estos ingleses, rechazaba una vuelta a la visión romántica de la Edad Media como modelo para la integración artística con la vida. Henry van de Velde (1863-1957), el inspirador belga del movimiento, hablaba de que el arte tenía que adaptarse al cambio social, hablaba de «el ingeniero» que hay al principio de todo estilo artístico.

Se suponía que la protesta de este «nuevo arte» contra el romanticismo y los estilos imitativos debía adoptar la forma de una estructura racional; la belleza tenía que plantearse en términos racionales. Sin embargo, salvo en parte de su mobiliario, que sustituía las imitaciones renacentistas y barrocas que estaban entonces de moda por diseños limpios y sencillos, los resultados se alejaban mucho de las primeras expectativas. El problema era que el elemento de protesta eliminaba el ideal racional y científico «moderno». En 1914, Van de Velde ponía la individualidad del artista por delante de todos los cánones y normas. Estos hombres pensaban ahora que aceptar las realidades de la vida moderna, como la producción en masa industrial, por ejemplo, era tan asfixiante como las formas artísticas eclécticas más antiguas; se rebelaban contra esa aceptación en nombre de la individualidad. Esto se expresaba ante todo en el uso de la línea, algo que Van de Velde consideraba característico del realismo del ingeniero de la sociedad moderna. Pero, al aumentar progresivamente la importancia que se concedía al individualismo, la línea recta se desmandó y las curvas empezaron a suceder a las curvas en unos diseños que tenían que ser individualistas y extraños para demostrar la creatividad de su autor. Podemos resumir el movimiento como una adaptación al industrialismo *manqué*. Acabó alejándose del todo de la realidad.

Al final, lo que diferenciaba a este movimiento del expresionismo era más que nada una insistencia constante en la forma y en el diseño; la dinámica se expresaba claramente en este caso y no se formulaba mediante un anhelo más o menos caótico del alma. Además, el «nuevo arte» fue sumamente popular, y hay muchos edificios, tanto públicos como privados, que son ejemplos concretos de esta moda. La influencia de Van de Velde perdura tanto en las estaciones de metro de París como en muchas villas residenciales de Alemania. Se puso fin, al menos en gran parte, al pseudogótico y el pseudorrenacentista, por más que hoy en día el estilo en sí parezca pseudobarroco. Se trata, pues, de un ejemplo interesante y significativo de cómo artistas que tenían tanto empeño en ser la avanzada del cambio social y de la tecnología moderna acabaron divorciándose ellos mismos de la realidad, aunque esto no fuese un impulso tan voluntario como

lo fue en el expresionismo contemporáneo. La disociación del artista creador y del intelectual de la realidad que les rodeaba se produjo durante el cambio de la mentalidad europea, y esto trajo consigo una búsqueda de individualidad y de valores, una realidad esquiva, supuestamente más cierta y genuina que la que contemplaban los ojos. Puede que sea esto lo más significativo de estas rebeliones.

Esa reorientación del pensamiento europeo iba acompañada de un pesimismo en relación con los demás y con la sociedad. Fue en este período cuando adquirió importancia *El mundo como voluntad y como representación* (1818), de Schopenhauer. El pesimismo y la fuerza de la voluntad humana eran los dos conceptos gemelos que estructuraban su pensamiento. La fuerza de la voluntad humana impulsaba al individuo, pero esa voluntad era ciega, carecía de finalidad y de dirección. Se lanzaba contra un mundo de aflicción. La única salida era rechazar la voluntad (negarla), y Schopenhauer recurría aquí al ideal budista del nirvana. Pero el nirvana era imposible en realidad, y lo mejor que se podía hacer era retirarse del mundo para entregarse a la erudición y al arte. Schopenhauer no tenía ninguna fe en la idea de progreso, en la construcción materialista de un mundo mejor; pensaba, por el contrario, que el individuo, empujado por una voluntad ciega y sin finalidad, sólo podía retirarse del mundo. El hombre no estaba vinculado a la sociedad, sino que era una isla en sí mismo. Las palabras de Nietzsche iluminan la creencia en una realidad caótica que acompañaba a ese talante: «... el valor de un ser humano no reside en su utilidad; pues seguiría existiendo aunque no hubiese nadie para el que pudiese ser útil.»

Así pues, era imposible aprehender la vida por medio de la razón o de la ciencia, lo que parece una reminiscencia del «caos de la vida» romántico de principios de siglo. El retiro del que hablaba Schopenhauer se convirtió para algunos en un medio de afrontar ese caos. «El arte por el arte» fue una consigna que atrajo a muchos, y la erudición por la erudición llegó a ser muy popular. Se trataba en ambos casos del tipo de retiro a la estética satirizado implacablemente por Gilbert y Sullivan en el poeta de *Patience*. El historiador Jakob Burckhardt (1818-1897), que se negó a aceptar la oferta de una cátedra prestigiosa en Berlín porque las grandes ciudades producían un arte «nervioso», es un ejemplo de ello. Esta creencia de que lo estético dotaba de sentido a un mundo confuso condujo, no sólo a una búsqueda del aislamiento intelectual, sino también a un rechazo de la sociedad de masas. Se continuaba así una tendencia que se había iniciado con los románticos. Jakob Burckhardt quería captar la «esencia espiritual» de una época, y esa esencia estaba muy alejada de las aspiraciones y los gustos de la sociedad de masas decimonónica. ¡Qué distinto era,

para Burckhardt, el mundo del Renacimiento italiano en el que hasta el estado era una obra de arte! Esta retirada no se oponía necesariamente a las convenciones burguesas, y Burckhardt, con su vida bien reglamentada era absolutamente convencional. Pero, para muchos, esta visión de la vida parecía chocar con las convenciones de la sociedad existente. Significaba una transformación inevitable de valores.

Para intentar llegar a la verdadera realidad de la conciencia de sí mismo del hombre era obligado considerar meramente externas, y por tanto parte de la confusión de realidad con materia, las reglas del buen comportamiento. Henrik Ibsen conmocionó al *fin de siècle* mostrando el cuadro de una sociedad que no sólo sofocaba las pasiones, sino que forzaba al hombre a pervertir sus impulsos naturales. Así, en *Los espectros* (1881), el capitán Alving es una víctima de la sociedad, forzado a una vida secreta de disipación que deja tras de sí una herencia de sífilis. Debido a esta herencia su hijo se ve privado de la alegría de la vida cuando pierde la visión y el juicio. Ibsen estaba poniendo el dedo en la llaga: la sífilis era el azote de la época y aquí el dramaturgo estaba haciendo público lo que sólo se había cuchicheado a puerta cerrada. El tema de muchas de las obras de Ibsen es que la sociedad es una hipocresía malvada en la que el sumo valor es la reputación, que se corresponde con la concesión de crédito en las finanzas. Por ejemplo, *Casa de muñecas* (1879) contrapone la autorrealización plena de una mujer a la institución represiva del matrimonio típica de la sociedad alienante. Para Ibsen, lo que la sociedad considera grandes pecados está cerca de las grandes virtudes (como en *Peer Gynt*, 1867) y las virtudes están estrechamente relacionadas con los poderes latentes de la naturaleza.

Para Ibsen, la sociedad es el destino del hombre y no es un destino agradable, por cierto. André Gide, educado en un hogar hugonote francés estricto, escribió en 1892 que se sentía desgarrado entre las normas y la sinceridad. La moralidad burguesa consistía en sustituir a la criatura natural, «el viejo Adán», por una ficción. Para Gide, la realidad era un mito tras el cual vivía el hombre natural, una criatura emocional e intuitiva. En su obra *El inmoralista* (1902), Ménalque lo expresaba de este modo: «... los hombres siguen imitando, pero aman la vida.» Lo que hacía falta era un «anticonvencionalismo interior y privado». Pero este anticonvencionalismo no era, para los primeros contemporáneos de Gide, ni privado ni silencioso; tenía canales de expresión definidos. En Inglaterra el *Yellow Book* (1894-1897), de Aubrey Beardsley, caricaturizó implacablemente a la sociedad convencional. Un crítico hostil ha escrito que Beardsley fue un satirizador de una época sin convicciones, pero eso era sólo una parte de la historia. Porque Beardsley creía que las normas estéticas eran pri-

mordiales y sus caricaturas ponían al descubierto a la sociedad mesocrática en su peor hipocresía. Aunque superficialmente rindiese tributo al arte, en realidad la clase media confundía belleza con moda, y ambas, con materialismo.

En Alemania, Wilhelm Busch (1832-1908), cuya influencia y cuya importancia habrían de persistir durante el siglo XX, se convirtió en el satirizador de la vida mesocrática. Sus libros de versos y dibujos, como *Struvelpeter*, o *Max und Moritz*, fueron catalogados a menudo como literatura infantil. Pero no era el caso. Estos libros, como su famoso *Tesoro humorístico del hogar*, eran un vigoroso ataque al convencionalismo burgués. El autor ridiculizaba los valores que constituían el fundamento de estas convenciones: matrimonio, familia, religión y el gran anhelo de respetabilidad. A la doncella viuda virtuosa, símbolo de la virtud en la sociedad burguesa, le iba mal en sus manos. La piadosa Helen se daba a la bebida y tenía un final desgraciado, aunque jocoso; otro dechado de virtud acababa envenenada porque confundía el licor con una medicina. La moralidad era en realidad hipocresía; sólo las tías solteras eran virtuosas, porque lo habían dejado atrás «todo». Pero hasta su virtud resultaba ser una impostura. Schopenhauer proporcionó a Busch una gran parte de su perspectiva; también sus criaturas se afanaban empujadas por un impulso ciego, y sus naturalezas malvadas las conducían en este caso a su perdición.

La sátira de Busch era amarga y cruel; tenía esto en común con el inglés Beardsley. Pero la crueldad de Busch no se hallaba limitada a sus dibujos; era un elemento intrínseco de sus relatos. La piadosa Helen acababa quemada y reducida a cenizas, se prendía fuego a las colas de los gatos, y las bromas que se gastaban entre sí los personajes causaban invariablemente gran dolor a las víctimas. Esta crueldad generalizada de la sátira y el humor fue importante, porque influyó en el humor de generaciones de alemanes. Es difícil generalizar sobre algo tan intangible, pero quizá se acentuase así en el carácter alemán un cierto elemento de crueldad. En el caso de Busch, la muerte y el dolor eran algo de lo que había que reírse y era, además, lo que se merecían en justicia muchos hipócritas. En Inglaterra, la moralidad liberal estaba demasiado firmemente atrincherada para conceder demasiada importancia a las sátiras de Beardsley, pero en Alemania la clase media se reía de su propia hipocresía. Después de todo, como vimos anteriormente, el anhelo romántico, con su desdén hacia el convencionalismo, nunca había sido sojuzgado en Alemania hasta el grado en que lo había sido en Inglaterra o en Francia.

Las sátiras de Busch no eran totalmente nihilistas. Él era, por su parte, un hombre piadoso, moral incluso; despreciaba el materialis-

mo y lo consideraba la raíz de la hipocresía. Además, creía en los controles de la sociedad. Era la autoridad la que modificaba el impulso ciego, más que una negación de la voluntad a través del retiro al arte o al nirvana. Busch tenía un respeto a la autoridad típicamente alemán. Sus temas favoritos eran los niños, porque la sociedad y la autoridad no habían modificado aún la crueldad de sus ciegos impulsos. Poseían, en consecuencia, una ruindad y una malevolencia muy superiores a las de los adultos. Busch, un viejo solterón, miraba sin duda a los niños, los hijos de los demás, con ojos envidiosos; y su visión de la sociedad y de la autoridad le convirtieron en enemigo de lo que nos gusta llamar educación progresista. Había que afirmar la autoridad para controlar el impulso, y Max y Moritz sufrían muchos castigos corporales. No había aquí espacio para el tipo de exhortación optimista a la virtud que había utilizado Thomas Arnold en Rugby. Max y Moritz no habrían entendido el sentido de la expresión «caballero cristiano».

Este tipo de sátira iba acompañado de un rechazo del placer que sólo se derivaba de cosas que proporcionaban placer exterior. El aforismo de Ruskin, «el arte grande habita en todo lo que es bello», era falso; los aspectos externos eran siempre engañosos. Eso era confundir una vez más materia y sustancia, y se revigorizaba con ello un fenómeno ya observado tanto en el romanticismo como en el expresionismo: lo feo y chocante se convertía en lo auténticamente bello, lo que constituía una transformación consciente de valores. Baudelaire sostenía que la imaginación del poeta no sólo debía penetrar en las profundidades ocultas de la belleza, sino que debía evocar también vigorosamente la belleza de la fealdad y del mal, lo que escandalizaba a mentes menos imaginativas. Charles Baudelaire (1821-1867) penetró hasta la esencia de esta rebelión contra el positivismo y atacó además el concepto científico de verdad. «La poesía morirá si se asimila a la ciencia y a la moralidad. Si no tiene por objeto la verdad, no es poesía. La verdad se puede demostrar de todo tipo de formas anticonvencionales.» Esto nos recuerda un pasaje de Chateaubriand sobre la superioridad de la poesía sobre las matemáticas como vehículo de verdad. Ahora esta verdad estaba parcialmente englobada en una transformación del concepto habitual de belleza. Los comentarios de Matthew Arnold sobre la poesía de Giacomo Leopardi pueden demostrar cómo se enfrentaron entre sí en relación con este problema dos generaciones distintas. Quizá Leopardi fuese el primer representante de esa tendencia. La visión de la fealdad como belleza se halla presente en todos sus poemas, y al final éstos expresaban una especie de nihilismo respecto a la humanidad y al mundo. Esto conmovió profundamente a Arnold, que era un producto del romanticis-

mo decimonónico. Leopardi se concentraba en la «esencia insana, el amargo e indigno misterio de las cosas», asegura Arnold. Qué superior a él era Wordsworth, cuya visión de la vida era «saludable y verdadera».

Baudelaire y sus contemporáneos no se quedaron en el interés romántico por lo extraño; exaltaron lo insólito como la esencia de las cosas. El poema de Swinburne «Ante el crucifijo» se refiere, en realidad, a una horca. Se utilizaban temas que la sociedad consideraba tabú y se admitía al fin claramente su existencia. Así, *El inmoralista*, de Gide, trataba en parte de la homosexualidad, y la homosexualidad de Oscar Wilde no le denigró en la opinión de sus amigos y admiradores, aunque acabase haciendo recaer sobre él todo el peso de la justicia inglesa. ¿Y si aquello que la sociedad llamaba vicio era una parte de la «sinceridad» de la que había hablado Gide? El héroe de *El inmoralista* se sentía desgarrado entre los valores de la sociedad, arraigo y amor por su esposa, y los valores que brotaban de su propia naturaleza: inquietud y amor a los muchachos. Y estos últimos valores se equiparaban con la fuerza, el vigor y la virilidad, mientras que los valores tradicionales parecían síntomas de debilidad. Marceline comprendía a Michel, pero rechazaba su naturaleza. Le acusaba de preferir lo que es inhumano, mientras que Michel confesaba «que los peores instintos de todo ser humano me parecían los más sinceros».

Pero ¿adónde conducía toda esta sinceridad? En *El inmoralista*, de Gide, conducía a un aburrimiento supremo. «Saber cómo liberarse no es nada; lo difícil es saber qué hacer con la propia libertad.» Él no fue capaz de descubrirlo nunca. La dificultad se debía en parte a que la naturaleza nunca podía triunfar del todo sobre la convención. En Gide, sobre todo por su formación de hugonote, la lucha por la sinceridad acababa en frustración. *La puerta estrecha* (1909) era la historia de ese conflicto, de la felicidad rechazada en nombre de la santidad. El cristianismo calvinista triunfaba en Alissa sobre sus sentimientos y su verdadera naturaleza. Al final moría santa, pero abandonada. Alissa no era una hipócrita, era sinceramente devota, pero se trataba de una sinceridad falsa, ya que se oponía a la autorrealización. Más tarde, en *Los monederos falsos* (1928), Gide aludía a una cuestión que se había planteado el Karamazov de Dostoievski: ¿se podía concebir el suicidio por pura ansia de vida? Gide contestaba a esta pregunta afirmativamente. Para hombres como él no había ninguna retirada sencilla al arte o al estudio; el conflicto del hombre y la sociedad siempre estaba presente.

Al joven Thomas Mann le asediaba una obsesión similar. Formuló el problema como el choque entre las exigencias externas de la sociedad y la creatividad artística que brotaba de la naturaleza interior del

individuo. En *Muerte en Venecia* (1913), un artista sensible halla fuerza en sus tendencias homosexuales, cuidadosamente ocultas a los ojos filisteos de la sociedad. No podía retirarse uno nunca a su mundo privado distanciándose de un entorno en el que se le interpretaba erróneamente; esto significaba volver a un tema que había expuesto primero Goethe en *Penas del joven Werther*, y que habían vuelto a plantear los expresionistas con su pesimismo.

El italiano Luigi Pirandello (1867-1936) es quien mejor sintetiza el pesimismo y la desesperación que sentían estos hombres. En su obra *Seis personajes en busca de autor* (1920) presentaba a personajes de clase media que anhelaban el convencionalismo, pero que se hallaban en una situación en la que tenían que actuar de manera poco convencional. El conflicto resultante no se resolvía nunca; para Pirandello no quedaba ninguna norma por la que la sociedad pudiese orientarse. No había en realidad posibilidad alguna de llevar una existencia ordenada.

La frustración y los conflictos que asedian a este grupo de escritores tienen más importancia que el mérito literario que puedan tener sus obras. Este producto de la rebelión contra una sociedad positivista se convirtió en el rasgo definitorio de toda una clase de intelectuales que eran los mejores talentos de sus respectivas naciones. Significó, concretamente, una renuncia a participar en los problemas de su sociedad. Cuando en una época posterior de su vida Gide escribió sus *Diarios* expurgó de ellos cualquier referencia a los asuntos contemporáneos, para que no interfiriesen en la forma y en los juicios estéticos. Lo que estos intelectuales rechazaron fue que la monótona vida política cotidiana tuviese importancia. Muchos de ellos mantenían una visión idealista de una nueva sociedad, aunque la mayoría no creyese que pudiera alcanzarse. Las trifulcas de los partidos políticos y sus aburridas personalidades les parecían horribles, «externas» y convencionales. Esta actitud les llevó a simpatizar con concepciones totalitarias, aunque idealistas, de la sociedad. Gide fue durante un tiempo miembro del partido comunista, y Benedetto Croce consideraba despreciable el parlamento italiano y sólo combatió al fascismo cuando éste pareció oponerse a la creatividad artística. Muchos otros, al perder la esperanza de que pudiesen resolverse alguna vez los conflictos internos del hombre, dudaron de que pudiese mejorarse la sociedad o de que mereciese la pena hacerlo en realidad.

La actitud política de estos intelectuales iba acompañada de una conciencia creciente, a un nivel más popular, de que había anhelos humanos que la sociedad establecida no satisfacía. El sentimiento, especialmente fuerte en Alemania, de que el romanticismo tenía una validez mayor que el positivismo es algo que ya hemos mencionado. Ade-

más, los movimientos racistas que estaban adquiriendo fuerza hacia finales de siglo simbolizaban una corriente subterránea de orientación emocional en gran parte de Europa. Los éxitos políticos de la combinación de cristianismo y raza de los Stoecker prusianos y los Lueger austriacos da testimonio de la fuerza creciente de estas tendencias entre las aspiraciones populares. Aunque sólo la primera guerra mundial daría preeminencia a estas tendencias, su organización como credos políticos, y su supervivencia como tales, se produjo durante este período. Se leía a Haeckel junto con Houston Stewart Chamberlain o De Lagarde. En el plano no político, el gusto popular nunca había aceptado una explicación positivista de la vida y de las emociones humanas. La novela popular en Inglaterra o las obras de Courths-Mahler en Alemania proporcionaron un escape a través del amor romántico, estimulando las lágrimas efusivas de muchas sirvientas.

Esta atmósfera intelectual tuvo otra consecuencia, aunque no se revelase su importancia hasta después de la primera guerra mundial. Un grupo de hombres intentó hallar la realidad que había tras el mito del mundo material siguiendo una dirección puramente emocional y mística. Mientras hombres como Pareto intentaban utilizar la emoción para los objetivos del estado, y todos los hombres mencionados veían un conflicto entre sociedad y sinceridad, este grupo se orientó hacia una especie de misticismo. Rechazaron la sociedad existente porque representaba el progreso y, en consecuencia, una orientación material. En vez de eso, miraban hacia un pasado que no había sido materialista, un pasado cuya realidad sentían «intuitivamente». En Munich, Alfred Schuler (1865-1923) pensaba que el progreso convencional había conducido a un objetivo sombrío y malvado; su curso a lo largo de la historia había borrado aquellos «tiempos de luz» antiguos que él aún sentía, y que tan intensamente revivía en su propia mente. Schuler vio, ya en 1895, en la cruz gamada un símbolo de una era no mancillada por la racionalidad moderna y que, como el antiguo símbolo de la rueda, representaba la «vida abierta» que evocaba un pasado armonioso. Estos hombres, que se concentraron en torno a Schuler en Munich y que formaron otro grupo en Viena, rechazaban el intelectualismo, la razón y el progreso en favor de un pasado que ellos sentían intuitivamente. Combinaban esto con ideas anticristianas, pues pensaban que el cristianismo había destruido este pasado al construir el mundo moderno. Además, el cristianismo surgía del judaísmo que, en nombre del progreso, pretendía acabar con la vida intuitiva y armoniosa. Schuler creía ser la nueva encarnación de un ideal nunca extinguido del pasado primitivo y romano. En Austria, Lanz von Liebenfels fundó una nueva orden de templarios para mantener la llama encendida. También proclamó que el judaísmo era

el enemigo, y el pasado ario y germánico representaba en su caso la realidad auténtica e intuitiva.

Podemos sonreírnos ante este misticismo simbólico de Liebenfels o de Schuler, pero estos movimientos, aunque pequeños e insignificantes a principios de siglo, tuvieron un doble significado respecto al futuro. Primero, suministraron un elemento básico de la ideología de Adolf Hitler. Segundo, mostraron de modo exagerado hasta dónde podía llegar la rebelión contra el positivismo.

Estos hombres creían que sus ideales poseían un tremendo magnetismo para el mundo racionalista sin esperanza del presente, pero también contribuyó a su ideología el pesimismo de hombres de una talla intelectual mucho mayor. Algunos se inclinaron por el espiritualismo de Madame Blavatski o por la moda de las sectas orientales que prometían el nirvana desde el presente. Sólo un pensador de gran importancia intentó superar esta fuga pesimista hacia el misticismo. Friedrich Nietzsche intentó extraer de la atmósfera intelectual algo positivo: afirmar donde otros se habían limitado a desesperar, transformar valores humanos donde otros habían considerado imposible esa transformación o habían buscado el resurgimiento de un pasado místico. Mientras los hombres que hemos mencionado buscaban la verdad, Nietzsche rechazaba la verdad misma como una constante: «... *fiat veritas, pereat vita.*»

Los hombres estaban modificando constantemente sus valores. En vez de verdad había sólo imágenes, afirmaba Nietzsche. En consecuencia, hay que conmover a la humanidad que se abandona a las fuerzas de la vida para que cobre conciencia de sí misma. «Dios ha muerto», y la situación humana no mejorará creando dioses en una búsqueda inútil de seguridad que, debido a que la verdad no existe, por fuerza ha de ser artificial. El objetivo de Nietzsche era la sociedad contemporánea. Pese a lo que creía la sociedad, «la felicidad y la virtud no son argumentos»; eran autoengaños, pues había también en la sociedad «los malvados que son felices y sobre los que los moralistas guardan silencio». Muchos de los escritos de Nietzsche estaban dedicados a la destrucción de esta falsa seguridad y sus autoengaños correspondientes. En realidad, el hombre caótico vivía en un universo caótico, y para controlar esta realidad el hombre debía distanciarse de los supuestos de la sociedad, en realidad de la sociedad misma. Para Nietzsche, la sociedad era enemiga de los individuos. En consecuencia, cualquier idea de que el individuo tuviese que llevar una vida socialmente útil era también engañosa. Y el enemigo era sobre todo el cristianismo, con su tendencia a la moralidad del esclavo. Para Nietzsche, la moralidad del esclavo era la idea de servicio a la sociedad y, tras esto, el concepto de igualdad humana. El cristianis-

mo era el precursor de la democracia y así, enterrando al hombre dentro del grupo, había desbaratado los intentos de éste de afrontar el caos de la vida. El cristianismo era la moralidad del Antiguo Testamento en decadencia. Una moralidad que Nietzsche veía simbolizada en los viejos patriarcas, hombres autónomos, malvados y sensuales. Hombres a los que no inhibía ni limitaba el ansia devoradora de seguridad. Pues, para Nietzsche, el verdadero hombre estaba encarnado en la tradición clásica más que en el Antiguo Testamento. Él no quería revivir el pasado, como Schuler y su grupo, sino que eligió una parte de la tradición clásica como el verdadero camino para la salvación del hombre moderno. El elemento esencial de esta tradición era el bárbaro, pues para Nietzsche era él el verdadero transformador de valores.

La frase «transformación de valores» puede resultar engañosa, sin embargo, ya que el bárbaro desdeñaba totalmente los valores de la sociedad y creaba los suyos propios. En realidad, el hombre estaba, en palabras de Nietzsche, «suspendido en un vacío». Si esto era cierto, ¿cómo podía afrontar el hombre su mundo caótico? La respuesta de Nietzsche era que el hombre debía vivir en conflicto y en armonía al mismo tiempo con este mundo. Debía vivir «cósmicamente», reverenciando la vida y sólo la vida, pero debía también dominar el caos de la vida. El hombre sólo podía dominar el caos del mundo resistiéndolo. Su enemigo era el torbellino de odio y violencia en el que nacía. Pero esta resistencia sólo podía triunfar si el hombre aceptaba la vida en un vacío y se enfrentaba a su propia naturaleza. Este nuevo bárbaro se hallaba más allá del bien y del mal tal como los había entendido la sociedad desde el triunfo del cristianismo. Nietzsche entendía por resistencia abandonarse al mundo, asumiendo riesgos y haciendo sacrificios. Él creía, como Darwin, que la vida era una fuerza universal e invisible. El hombre debía ceder a esta fuerza si quería afrontar el mundo. Esta fuerza de la vida era una cosa positiva, y entregarse a ella significaba liberar todas las pasiones positivas: «orgullo, alegría, salud, amor sexual, enemistad y guerra». Para conseguir esto, el hombre necesitaba lo que Nietzsche llamó la voluntad de poder, pues la voluntad de poder reforzaba la voluntad de vivir del hombre. Nietzsche caracterizó a este hombre con el término griego de «hombre dionisíaco», un bárbaro que creaba sus propios valores, puesto que, a través de su voluntad de poder, penetraba plenamente en la fuerza de la vida, dominando el caos del mundo al afirmarlo.

El hombre estaba en guerra, perpetuamente en guerra, pero en esta guerra se vencía a través de la voluntad de poder y convirtiéndose uno en un hombre dionisíaco en vez de en un burgués. El individualismo de Nietzsche significaba un alejamiento absoluto de la masa de los hombres. En *Zaratustra* retrataba a un hombre decidido a con-

vertir el mundo a esas ideas. No logra influir en la gente corriente; no consigue formar una camarilla... sólo cuando sale al mundo solo, sin nadie más, es el verdadero superhombre. Nietzsche llegó a creer en una elite de superhombres, pero eran todos individuos suspendidos en el vacío. Al final de su vida, poco antes de volverse loco, descubrió la encarnación de su bárbaro en las sagas germánicas, pero el nacionalismo era tan ajeno a su pensamiento como el racismo. El antisemitismo era una débil expresión de la búsqueda instintiva de seguridad de las masas, y en la lucha eterna del hombre por controlar el caos el nacionalismo no podía desempeñar ningún papel. De hecho, uno de sus héroes fue el italiano Cesare Borgia, no porque Borgia unificase la Italia central, sino porque parecía crear sus propios valores.

El rechazo de Nietzsche del positivismo condujo a una afirmación de la vida. Desde este punto de observación ventajoso, Nietzsche pedía a la juventud que se librara de la carga de la enseñanza convencional. En su ataque al sistema educativo alemán coincidió con los expresionistas y con el movimiento juvenil. Rechazaba con firmeza el aprendizaje memorístico de datos, la idea del conocimiento por el conocimiento. Para él, ese tipo de educación era parte del miedo a la vida que conducía a una búsqueda de seguridad, parte del instinto de unos individuos cuya «naturaleza es aún débil e insegura». ¡Cómo difería esto del concepto de nirvana de Schopenhauer o de su solución de refugiarse en el estudio! La voluntad del hombre que Schopenhauer exaltó y temió, Nietzsche la aceptó sin discusión como la verdadera expresión del hombre. Su ataque al sistema educativo contemporáneo inspiró la rebelión ya mencionada, lo mismo que su rechazo de la era burguesa en general.

Hubo otra faceta de la obra de Nietzsche que extendió su influencia. Nietzsche nunca expuso con absoluta claridad su pensamiento, pues escribía como en éxtasis, sobre todo en los pasajes que describían la vida y su afirmación. Debido a esto, algunos movimientos posteriores intentaron aprovechar su fama. La hermana de Nietzsche le dio a Hitler el bastón de aquél en un gesto simbólico de sucesión. ¡Cómo habría despreciado sin embargo Nietzsche un movimiento como el nacionalsocialismo, un movimiento que se basaba en la manipulación del «rebaño» que él aborrecía! Otros intentaron utilizar sus ideas con objetivos nacionales o racistas, destacando la insistencia de Nietzsche en los tiempos antiguos con el propósito de contraponer el pasado al presente. Pero también en este caso se habría sentido estremecido el individualismo nietzscheano ante semejante tergiversación de sus ideas. Hubo un grupo de individuos, en especial, que le consideraron su fundador y esto, una vez más, sólo estaba parcialmente justificado. Éstos eran los nihilistas que se llamaban a sí mis-

mos «revolucionarios sin banderas», y que despreciaban todas las ideologías en nombre de un intento indisciplinado de realizarse ellos mismos plenamente. Se unirían después de la primera guerra mundial en el Cuerpo Libre Alemán pero, a diferencia de su pretendido maestro, se unieron en grupos que afirmaban un principio de liderazgo completamente ajeno al pensamiento de Nietzsche.

La mayor influencia de Nietzsche como catalizador de la rebelión contra el presente fue una influencia vaga. Leyendo su prosa arrebatada, hubo generaciones que anhelaron de algún modo liberarse de las convenciones y afirmar la vida, vivirla en su máxima plenitud. Su llamada a las armas parecía mucho más clara que la del torturado Gide o la de otros grupos de los que hemos hablado. Nietzsche había captado el mal de la época cuando escribió que «los habitantes de esta Europa viven en medio de inseguridades y contradicciones innumerables». Pero su solución era demasiado extremada para generar una escuela de pensamiento, aunque sirviese como inspiración de otras rebeliones contra la sociedad.

Resulta conveniente en este punto comparar a Nietzsche con el hombre que representaría en Francia el cambio del espíritu de la filosofía europea, Henri Bergson (1859-1941). Las diferencias entre los dos hombres parecen compendiar una diferencia entre el talante intelectual alemán y el francés. Bergson creía también en la primacía de la intuición, y en su obra *La evolución creadora* (1907) equiparó ésta con un *élan vital*. Este *élan* se parecía al instinto del mundo animal; era un tremendo impulso intrínseco del hombre que podía permitirle vencer toda resistencia, quizá hasta la propia muerte.

El *élan vital* de Bergson parece correr paralelo con el ansia de vida de Nietzsche. Pero no es así, ya que el filósofo francés no repudiaba el intelecto. Éste conducía, no a un rechazo, sino a una profundización del espíritu de la vida. Sólo a través de sus facultades mentales puede el hombre aprehender la corriente irracional de la vida. La intuición se redefinió como la «simpatía intelectual» a través de la cual la mente del hombre debe aprender a captar conceptos fluidos: la realidad en cambio constante como el *élan vital* empuja hacia delante al hombre. Las facultades de la mente eran importantes para el francés, que calificó sus ideas de «no antiintelectuales, sino suprainteletuales»; completaban, pero no destruían, la inteligencia. Su consecuencia debía ser un reforzamiento del espíritu humano. Hacia el final de su vida Bergson intentó profesar el credo católico, que parecía penetrar en capas más profundas de la conciencia con una insistencia similar en la razón (la inteligencia), así como en la espiritualización humana. La exuberancia del *élan vital* la ahogaban la espiritualización y la insistencia en la inteligencia.

Esto es completamente distinto de Nietzsche. Bergson, pese a todas sus incursiones en el inconsciente místico, no podía, ni quería, desprenderse de la fuerte tradición racionalista de Francia, una tradición que apenas existía en Alemania y que había sido casi barrida en ese país por el romanticismo. Bergson muestra también la fuerza del pensamiento católico en Francia, que aún poseía vitalidad intelectual a pesar de las posiciones derechistas de la jerarquía. Bergson, con su *élan vital*, forma parte de la atmósfera intelectual europea modificada, pero en Francia esta modificación nunca habría de llevar a los excesos de un puro irracionalismo arrebatado o místico como el de Schuler o el del propio Nietzsche.

En los últimos años del siglo se produjo un cambio en el clima ideológico de Europa. Lo hemos denominado la rebelión contra el positivismo, y se convirtió en una insatisfacción con la sociedad, un intento de disociar realidad y materialismo. Los hombres intentaban mirar más allá de la apariencia externa hacia las profundidades de sus propias naturalezas inmateriales e irracionales. Había en todo esto algo que recordaba el romanticismo, que había intentado hacer algo parecido como reacción al materialismo del siglo XVIII. ¿Se extendió, en realidad, el impulso específicamente romántico del siglo XIX al siglo XX?

Capítulo 2

LA TRANSMISIÓN DEL ROMANTICISMO Y DEL IDEALISMO

El romanticismo comenzó como un talante que concedía gran importancia al sentimiento y a la emoción; había centrado su atención en la persona como ser creador. Acompañado de un individualismo extremo por una parte, se esforzó por integrar al hombre dentro del universo o del estado por otra. Aquellos que, hacia final de siglo, buscaban más allá del positivismo la conciencia del hombre de sí mismo parecían compartir algo de este interés romántico por la emoción, la creatividad y el individualismo. Sin embargo, en esa época, el propio romanticismo había evolucionado en una dirección algo distinta. El sentimiento había pasado a confundirse con el sentimentalismo, y la integración con el universo, el grupo o el estado tendía a sustituir al individualismo romántico. El realismo romántico, que había sido una fuerza heterodoxa refrescante a principios de siglo, corría el peligro de convertirse en entretenimiento escapista. Así, si bien el impulso romántico estaba presente entre quienes rechazaban el positivismo, el realismo y el individualismo románticos no eran en modo alguno idénticos a sus conflictos y anhelos. Si Richard Wagner es representativo de este último romanticismo, su ruptura con Nietzsche fue realmente simbólica de esa disparidad de enfoque de los dos movimientos, interesados ambos por la naturaleza del hombre y su realización plena.

El romanticismo de Wagner era sentimental. Para él, el alma era de una importancia decisiva, pero fue viendo cada vez más este alma en función del amor cristiano. Lohengrin, Parsifal y el Holandés Errante eran héroes que se habían esforzado por realizarse plenamente, un objetivo que sólo se alcanzaba por medio de la integración en un fin superior, a través del amor cristiano. De hecho, Wagner adoptó como lema que «sólo es posible comprender a través del amor». Sin embargo, compartió la visión pesimista de la vida tan predominante a finales de siglo. La verdadera integración, a través del

amor, con un fin superior sólo podía lograrse en la eternidad. En esta vida sólo había frustración; la muerte era necesaria para la autorrealización. En el caso de los románticos anteriores, una muerte como la del joven Werther era una tragedia, pero en el caso de Wagner la muerte se convirtió en una necesidad lógica para la autorrealización plena. Era el único medio de eludir las fragilidades humanas. Por eso el Holandés estaba condenado desde el principio. Tannhäuser, una encarnación de la fragilidad humana, expiaba a través de la muerte de Isabel y de la suya propia, mientras que Brunilda cantaba conmovedoramente el «resplandeciente amor y la muerte risueña» de Sigfrido. El hecho de que las fragilidades humanas condenadas fuesen las mismas que Nietzsche consideraba necesarias para la vida (sensualidad y alegría) evidencia la contraposición entre el hombre dionisíaco y el héroe de Wagner.

El tema de Wagner era la renuncia a los deseos humanos. Parsifal poseía poderes titánicos para resistir la tentación, y Lohengrin, al final, tenía que renunciar a la felicidad terrena. El hombre no sólo debe combatir contra su deseo interior de alcanzar la autorrealización, sino también contra la tentación de las riquezas y el poder exteriores. Para Wagner, como para los románticos en general, el hombre materialista había perdido su «alma». El poder en sí se desdeñaba: «Corren a su fin quienes se ufanan de tan gran fuerza.» Sigfrido, símbolo del hombre de poder en la época capitalista, ansiaba el poder y las riquezas, es decir, el anillo y el oro. Pero estaba condenado, porque aquel que poseía el anillo y el oro estaba privado eternamente de amor. Brunilda, al darse cuenta del carácter del dilema de Sigfrido, vio claramente que sólo en la eternidad volvería a convertirse en un auténtico héroe. La solución era la muerte. El matrimonio del amor y el poder es imposible, porque amor significa renuncia al poder y a las riquezas, así como a los deseos humanos. Esta crítica del materialismo habría contado con la aprobación entusiasta de los pensadores sobre los que hemos hablado en el capítulo anterior. Pero Wagner, a diferencia de Gide, no consideraba la santidad una ilusión, sino la culminación de la existencia. Él habría aprobado el sacrificio de Alissa en *La puerta estrecha* y no lo habría considerado una negación de la sinceridad humana.

El romanticismo había perdido en el caso de Wagner su elemento terrenal. Estaba lejos de la *Lucinde* de Schlegel. Había introducido el elemento cristiano en el primer romanticismo y lo había exaltado como un principio decisivo. Mientras que para los primeros románticos había un conflicto constante entre las emociones humanas y el entorno, Wagner vislumbraba una solución a las frustraciones de este mundo. El sentimiento se había sentimentalizado en amor caballe-

resco; se había logrado poner un fin consolador a las tormentas y tensiones del mundo. Pero el cristianismo de Wagner se unía a una visión romántica del pasado. Estaba adaptado a las antiguas leyendas germánicas del Nibelungenlied. Los héroes que conocían el verdadero amor cristiano eran las figuras épicas del mito germánico. Wagner escribió en su ensayo *Lo que es alemán* (1865-1878) que ser alemán era entender el cristianismo como una religión del alma y no del dogma. Los personajes de la saga de los Nibelungos podían mostrar a los alemanes modernos el significado real del cristianismo.

El nacionalismo, la visión del pasado y el sacrificio cristiano a través del amor se entremezclaban en estos dramas musicales. No es extraño que el yerno de Wagner, Houston Stewart Chamberlain, creyese que había llegado el profeta de un cristianismo alemán, como opuesto a uno oriental. Con la insistencia en el héroe se destacaba el principio de jefatura dentro del marco dramático de Wagner. Aunque este héroe no se parecía ni a Werther ni al superhombre, tenía una cosa en común con la preocupación por el vicio de finales de siglo. Su fuerza procedía de su nacimiento antinatural; su elección contravenía tanto la ley divina como la humana. Brunilda, por ejemplo, era hija de una unión de Dios y la tierra, mientras que Sigfrido nacía de una relación incestuosa. Pero esta fuerza ilegítima no se utilizaba para aplastar la convención, sino para reafirmar el sacrificio y el amor cristianos. En realidad, el romanticismo de Wagner se había hecho convencional. Su amor caballeresco y cristiano, su religión germánica del alma, estaban lejos de aquel Wagner revolucionario que se había lanzado a las barricadas en Dresde en 1848. Este tipo de romanticismo no pretendía una transformación de valores. El vicio estaba presente al principio de la carrera del héroe, pero no al final de ella.

Además, todo esto corría el peligro de convertirse en puro entretenimiento, más que en una filosofía de la vida. En el núcleo de las concepciones artísticas de Wagner estaba la unidad romántica y esto significaba que la puesta en escena era una parte integrante del conjunto. Música, inteligencia y vista debían funcionar simultáneamente. En Bayreuth la orquesta permanecía oculta para no desvirtuar el efecto del conjunto. Pero la puesta en escena espectacular tendía a transformar el propio drama musical en un espectáculo. Las doncellas flotantes del Rin, el fuego que rodea a Brunilda y el bosque susurrante de *Sigfrido* eran para Wagner parte integrante de sus dramas musicales. Es posible que tuviese razón a pesar de los peligros que entrañaba una puesta en escena de este género. Los dramas musicales eran largos, y con una puesta en escena moderna, que prescinde del ansia de lo espectacular, tienden a resultar fatigosos a pesar de la música.

El romanticismo de Wagner era un romanticismo que la clase me-

dia podía entender. No era inquietantemente revolucionario, sino tranquilizadoramente moral. Servía al nacionalismo y al anhelo de identificación de grupo. Proponía, sobre todo, una idea de liderazgo: el héroe como el redentor de su pueblo. El romanticismo se había hecho político en manos de Wagner; la visión de un pasado germánico y cristiano ofrecía en realidad un escape de las frustraciones del presente materialista. Sigfrido, Parsifal y Lohengrin apuntaban hacia una solución de conflictos que más tarde artistas más sensibles como Gide y Mann considerarían insolubles.

Como podía esperarse, el atractivo de Wagner fue más fuerte en los países germánicos. Napoleón III no pudo conseguir que se aceptara a Wagner en Francia. Como ya dijimos antes, el romanticismo tenía raíces más profundas en Alemania que en ningún otro lugar, en parte debido a la fuerza de la tradición idealista alemana. Hegel había postulado que la realidad última del universo residía en el «espíritu» y en la «idea»; más que en lo que les parece a nuestros sentidos que tiene los atributos de la realidad. No fue ninguna coincidencia que el hegelianismo, al apelar a aquel movimiento que rechazaba el materialismo a fin de siglo, fuese introducido por entonces en Italia por Benedetto Croce y que la importancia de su papel en Francia creciese. En Alemania, este idealismo había ido siempre de la mano de un anhelo romántico de una realidad divorciada de apariencias externas. Aunque para muchos los dramas musicales de Wagner sólo representaban una fuga de la monotonía de la vida cotidiana, Wagner satisfacía este anhelo, dándole un objetivo y una dirección definidos.

El anhelo de este tipo de actitud hacia la vida estaba profundamente arraigado en la conciencia alemana y condujo a una diversidad de formas de satisfacerlo que desbordaban el romanticismo wagneriano. Muchos empezaron a pensar que el proceso de unificación alemana había sido incompleto; la nación estaba políticamente unificada, no había duda, pero le faltaba aún aquella actitud auténtica hacia la vida que la haría grande. El materialismo y el racionalismo eran una amenaza para todo lo alemán; lo que hacía falta en aquel momento era «transformar a los alemanes en artistas». El hombre que escribió esto fue Julius Langbehn, cuyo *Rembrandt como educador* (1890) ejerció una gran influencia. Una visión artística del mundo tendría como consecuencia una renovación nacional generalizada. Langbehn entendía por visión artística una visión del mundo de esencia mística: había una fuerza de la vida que dominaba el cosmos y esa fuerza de la vida brotaba de la naturaleza. La búsqueda romántica de lo auténtico llevaba a estos hombres otra vez a la naturaleza como la fuente de la fuerza del hombre, y la insistencia en la «intuición» y el sentimiento les llevaba hacia lo místico.

Lo único que contaba era la naturaleza interior del hombre: «... es el alma la que edifica el cuerpo.» Este alma debía hallarse sintonizada con la fuerza de la vida y, por lo tanto, con la naturaleza. Un hombre próximo al movimiento lo denominó «nuevo romanticismo». Y este nuevo romanticismo tuvo desde el principio mismo implicaciones políticas, además de raciales. En la utopía de Langbehn tenían poca importancia las distinciones de clase, ninguna influencia divisiva desde luego, ya que todos estarían unidos como el «pueblo». No pretendía abolir la estructura de clases de la sociedad, se limitaba a propugnar una visión romántica que uniría al *Volk* en un estado orgánico. Había que revivir de nuevo la naturaleza orgánica de la sociedad medieval, expresada en la lealtad del gentilhombre caballeresco a su rey y generalizada por toda la sociedad en una red de relaciones recíprocas entre terratenientes y campesinos. Langbehn resumía esto así: «... la igualdad es la muerte, una sociedad corporativa es la vida.» La visión de la Edad Media, tan omnipresente entre los románticos, se resucitaba y adquiría nueva fuerza en la lucha contra el materialismo. Tanto el liberalismo como el socialismo eran declarados el enemigo, ya que el liberalismo atomizaba la sociedad en el individualismo, mientras que el socialismo exaltaba una clase, los trabajadores, por encima de todas las demás. El estado orgánico los uniría a todos en un conjunto creador.

El ideal de sociedad corporativa que Langbehn ejemplificó se convirtió en uno de los puntos más importantes del ataque al liberalismo. Como ya hemos dicho, los conservadores habían utilizado ya a principios del siglo XIX el ideal corporativo contra las consecuencias igualitarias de la Revolución francesa y también contra el liberalismo. Ahora volvía a utilizarse y en gran parte con el mismo propósito. Moeller van den Bruck, en su *Tercer Reich* (1923), la obra más importante del nuevo conservadurismo alemán, atacaba el liberalismo exactamente igual que lo había hecho Langbehn. «El liberalismo afirma que todo lo que hace lo hace por el pueblo. Pero es precisamente el liberalismo el que excluye al pueblo y pone en su lugar el yo del hombre.» La teoría corporativa del estado y de la economía era para él el «socialismo alemán». Al ideal de los gremios medievales se añadía el estado «orgánico» y jerárquico para formar lo que él llamaba un «socialismo del sentimiento» en vez del «socialismo de la razón». Langbehn, y Moeller después de él, proponen una tercera vía entre el capitalismo (enfocado como liberalismo) y el marxismo. Ellos adoptaron, en Alemania, teorías del estado y de la economía que estaban próximas al pensamiento social y político católico. Habrían de adoptar también este tercer modo de afrontar la sociedad industrial varias formas de fascismo y de nacionalsocialismo.

Las ideas de Langbehn sobre la creatividad pasaron a relacionarse en Alemania con ideas racistas. Lo que contaba era el alma, pues el alma debía expresar una fuerza de la vida auténtica próxima a la naturaleza. Y esa proximidad pasó a identificarse con el pasado germánico remoto, que se consideraba más auténtico que el presente industrial, materialista y positivista. Guido von List (1848-1919) intentó redescubrir en Viena este pasado germánico mediante la «intuición» de su alma. Esto se correspondía muy bien, naturalmente, con el talante defensivo de los alemanes en el imperio austriaco multinacional. Se decía que la recreación que hacía List del pasado tribal alemán exaltaba la «Viena sagrada» como la cuna del germanismo. En tiempos antiguos el ario había gobernado, y debía volver a gobernar: éste era el imperativo en que se basaban las obras de List. Viena era la cuna de los fuertes impulsos racistas que impregnaban el nuevo romanticismo. No es extraño que el joven Adolf Hitler iniciase su educación racista en Viena.

Todo esto tuvo su aspecto ridículo. List se creyó las historias de un impostor que, proclamándose último dirigente del *Voelsungen*, había relatado «antiguos recuerdos tribales» que confirmaban sus propias investigaciones. La piedra de la sabiduría había cobrado vida. El misticismo del espíritu de la vida condujo a estos hombres a coquetear con lo oculto, y algunas de sus ideas son sorprendentemente similares a las del espiritismo. Lo que en el resto de Europa era una moda se convirtió en Alemania en una visión del mundo seria. Muchos de los relacionados con el «nuevo romanticismo» interpretaban la fuerza de la vida en términos espiritistas. Era algo que estaba siempre relacionado con ideas raciales. El racismo de Wagner y su aversión a los judíos son bien conocidos, pero todos estos hombres los compartían. Los héroes de la saga de los Nibelungos eran prototipos arios, mientras que los judíos representaban el elemento materialista de la civilización moderna que amenazaba con asfixiar el alma alemana. Teniendo en cuenta esa actitud hacia la vida, no es extraño que el resurgir del pensamiento de Gobineau recibiese su impulso de Bayreuth o que Houston Stewart Chamberlain escribiese sus obras a la sombra de Wagner.

El oráculo de esta corriente de pensamiento fue Paul de Lagarde, además de Langbehn. Ya hemos hablado de la importancia de De Lagarde en el desarrollo de las ideas racistas. En frases expresivas y fáciles de recordar él propugnaba una vuelta al «sentimiento». Despreciaba también la sociedad industrial porque consideraba que conducía a un materialismo que destruiría la nación alemana. En vez de ella, abogaba por un retorno al modelo medieval de estado orgánico y corporativo. Pero fueron sobre todo sus ideas religiosas las que lo-

graron amplia aceptación. Defendía, lo mismo que Wagner, una fe sin dogmas y sin iglesia. Su objetivo era la creación de una religión nacional para todos los alemanes, aunque no rechazaba el cristianismo. Sin embargo, Cristo no debía quedar confinado en los límites del dogma ni en una historia fosilizada en la Biblia. La historia no se mantenía inmóvil, y el cristianismo significaba, por tanto, la realización plena y constante de cada hombre mediante la fidelidad a su naturaleza interior. Esta realización plena significaba, a su vez, la integración individual tanto en una religión nacional como en el *Volk*. De este modo, los alemanes serían espiritualizados como alemanes. El cristianismo, despojado del «veneno judío» del dogmatismo y el historicismo, se generalizaría con una inspiración alemana y aria. Estas ideas religiosas despertaron un nuevo interés por los místicos alemanes de los siglos XV y XVII, como el maestro Eckhart y Jakob Boehme. Para hombres como De Lagarde, estos místicos expresaban el anhelo de una plenitud independiente de la Biblia, además de hacer hincapié en la nación alemana. Alfred Rosenberg, cuya obra *Mitos del siglo XX* (1931) fue una guía ideológica importante, aunque confusa, para el nacionalsocialismo, utilizó a Eckhart como una figura decisiva en su análisis. El ideal místico de liberar el alma de toda adherencia exterior (es decir, terrenal) lo interpretó Rosenberg como una confesión de fe del *Volk*, cuyo espíritu estaba aprisionado por las iglesias y por los judíos.

Los alemanes debían convertirse en artistas. La nueva situación habría de traerla un dirigente. Langbehn escribió que «sólo la voluntad de un individuo puede ayudarnos, no los parlamentos ni las leyes». List hablaba del «grande que vendrá de lo alto», y Langbehn puso a Rembrandt como ejemplo para futuros dirigentes. Se convirtió así al gran pintor en un nuevo prototipo de liderazgo. Este anhelo de un nuevo Sigfrido impregnó todo el movimiento. Sólo él podía traer el estado orgánico. El gobierno representativo era evidentemente un espejismo liberal, otro medio de atomizar una sociedad que debería ser orgánica.

El nuevo romanticismo se popularizó de varias formas. Se institucionalizó a través de los internados rurales (*Landerziehungsheim*), cuyo fundador, Hermann Lietz (1868-1919), compartía estas ideas. Sin embargo, más importante fue que el movimiento juvenil alemán adoptara gran parte de sus postulados. El movimiento juvenil alemán emplazó su rebelión contra la sociedad dentro de un marco romántico. Este movimiento habría de influir, no sólo en la generación en la que nació, sino en las generaciones sucesivas de alemanes hasta la segunda guerra mundial. El movimiento juvenil unía a su nuevo romanticismo la fe en el principio de jefatura, no en el escenario operístico,

sino en la vida real. Se ha dicho que las doctrinas de la elite aparecieron como soluciones al dilema de una sociedad de masas que lo engullía todo. Ahora se desarrollaba una doctrina de liderazgo, no de grupo, sino individual, basada en lo que los contemporáneos llamaron «carisma». Se trataba de una palabra griega que significaba originariamente el oficio de maestro, pero que se tradujo luego como la cualidad indefinible que poseía un dirigente, cuyo poder no nacía de un derecho hereditario ni tampoco institucional.

La historia definitiva de los Wandervögel (Aves de paso) aún está por escribir. El movimiento ha atraído más atención entre los sociólogos que entre los historiadores. Los Wandervögel tuvieron su origen en la última década del siglo en el gimnasio de la zona residencial berlinesa de Steglitz, donde se permitió por primera vez a los estudiantes ir de excursión sin la supervisión ni la participación siquiera de los profesores. La consigna «Los jóvenes entre ellos» se amplió para significar también un rechazo de la vida mesocrática y los hábitos de sus mayores.

El gimnasio había proporcionado una educación humanista, y el concepto de «eros» pasó de él al movimiento en sus inicios. Los jóvenes del grupo estaban vinculados entre sí por el ideal platónico de amistad. No hubo grupos mixtos de «aves de paso» hasta 1907. Esta característica de los Wandervögel despertó las peores sospechas, que se vieron reforzadas cuando un antiguo miembro, Hans Blueher, el historiador del movimiento, escribió un volumen especial sobre el *Eros de los Wandervögel* (1913). Sería completamente erróneo, sin embargo, considerar esto como un refugio en el vicio común entre otros que rechazaban el materialismo de la época. No hay nada de *El inmoralista* de Gide en las raíces de este movimiento. «Eros» era una parte básica de la cultura griega, algo para lo que habían sido educados en la escuela; el vínculo de amistad masculina unía a los jóvenes que descubrían un mundo cerrado a sus mayores.

El mundo que descubrían llegaba a ellos en sus excursiones, que eran la actividad clave de los Wandervögel. Era el mundo de la naturaleza concebido en términos románticos y contrapuesto a la artificialidad de las ciudades y a la mediocridad mesocrática. Esto recordaba, es obvio, a los primeros románticos, que idealizaban las bellezas de la naturaleza. Para estos jóvenes se trataba también de una belleza interior: el hombre reaccionaba ante la autenticidad de la naturaleza. La sencillez en la conducta y en el atuendo (el sencillo *Kluft* y la mochila) cobró importancia. La naturaleza pasó también a significar el paisaje alemán en concreto, que ellos salían a descubrir, un paisaje en el que había muchas cosas que recordaban el pasado, ya fueran castillos en ruinas o la forma de vida tradicional de los campesi-

nos. El pasado alemán parecía auténtico, como la propia naturaleza, alejado de la artificialidad de la sociedad industrial burguesa.

Estos jóvenes recuperaban las viejas canciones populares y las cantaban en sus marchas o cuando se sentaban alrededor del fuego del campamento al oscurecer. De esta forma, el romanticismo se vinculó al amor a la naturaleza y a un pasado nacional idealizado. Estos grupos juveniles celebraban sus reuniones en lugares como Wartburg, donde se habían reunido también los miembros del movimiento juvenil de las hermandades para consagrarse a la causa de la unificación alemana. Sin embargo, estas hermandades se habían convertido a esas alturas en asociaciones de duelistas y de bebedores. Los Wandervögel las despreciaban; su visión del mundo tenía un carácter puritano, ellos no participaban en duelos ni se excedían con la bebida. Y su nacionalismo no era tampoco al principio tan virulento como el del movimiento juvenil anterior. Los Wandervögel redescubrieron el paisaje alemán, y con él se sintieron ligados al pasado alemán.

En las ciudades, entre excursión y excursión, continuaban con este tipo de vida: se reunían en sus «guaridas» y cantaban canciones populares. Desarrollaron allí una visión emocional de la vida que valoraba la belleza de la naturaleza y los vínculos profundos de la amistad personal por encima de las costumbres de una sociedad que parecía materialista y, en consecuencia, despreciable. A todo esto ha de añadirse un concepto de liderazgo muy bien definido. La personalidad más destacada del primer período de los Wandervögel fue Karl Fischer, y los estudiantes de Steglitz que le siguieron eran conocidos al principio como «la horda salvaje de Fischer». Cuando se organizaron otras ramas del movimiento continuó manteniéndose la relación directa entre dirigente y seguidores. El dirigente se limitaba a reclutar a sus propios seguidores. ¿Cómo se convertía uno en dirigente? El dirigente era uno más, de la misma edad, y miembro del grupo. En este sentido, había una concepción democrática del liderazgo. El carisma consistía en ser sólo un poco superior a los demás del grupo. «Cuando disparamos, él es quien obtiene más puntos; cuando hacemos una marcha es quien más resiste; cuando se ríe, su ejemplo es el más contagioso, cuando hablamos, es el que mejor habla.» El carisma del dirigente exigía que no se diese aires; tenía que hablar de igual a igual con el miembro más débil del grupo. Se trataba de un concepto de liderazgo que se basaba en la igualdad y, sin embargo, en una diferencia de dotes. Se consideraba una jefatura democrática. Se saludaba al dirigente con una salutación medieval recuperada: el brazo derecho extendido y la palabra «*heil*».

Esta salutación se convirtió, como sabemos, en el saludo nacionalsocialista.[1] De hecho, los elementos de este concepto de jefatura

fueron una parte del desarrollo de las ideas totalitarias modernas. El propio Fischer nunca superó esta experiencia de jefatura en realidad. Cuando hubo de abandonar el movimiento por la edad se fue a buscar aventuras a China. También esto pasó a ser característico: jóvenes que nunca dejaban de serlo a pesar de la edad. El movimiento se introdujo en las universidades, donde se fundó, en oposición a las hermandades, la Juventud Alemana Libre, un nombre recuperado por el movimiento juvenil comunista de la Alemania oriental de nuestra época.

La primera etapa del movimiento alcanzó su punto álgido en 1913, año en que diversos grupos se reunieron en la montaña de Meissner, en Sajonia. Hubo diversas alusiones al nacionalismo: la reunión celebraba el centenario de la batalla de Leipzig, que había liberado a Alemania de Napoleón. Se establecía así una continuidad con el movimiento juvenil nacional anterior. Pero la proclamación que salió de este encuentro destacaba el elemento de rebeldía más que el del nacionalismo. Los jóvenes estaban decididos a modelar su vida de acuerdo con sus propias iniciativas. Se criticaron los hábitos y placeres burgueses (incluida la bebida)... todo esto en nombre de la sinceridad, que se contraponía a la artificialidad. La proclama concluía con grandilocuencia: «La verdad es nuestro programa.» El verdadero carácter de la reunión en la montaña de Meissner se hace evidente cuando se considera a los hombres que participaron en su organización. Eran, con escasas excepciones, los dirigentes del nuevo romanticismo. Además, todos los movimientos juveniles que asistieron hicieron declaraciones independientes; las ideas de autenticidad se mezclaban con conceptos de naturaleza y raza. Uno de los discursos que se pronunciaron sobre el tema reafirmaba esas ideas preconcebidas. El orador fue Ludwig Klages, individuo estrechamente relacionado con el movimiento romántico y racista, y en su discurso arremetió contra la cultura moderna, que atomizaba al hombre. El hombre pertenecía a la naturaleza y debía volver a la madre tierra; debía regresar al pasado pagano auténtico y rechazar el cristianismo contemporáneo. Sólo así se podía evitar la «asfixia del alma».

No es extraño que el elemento nacionalista de los Wandervögel fuera haciéndose predominante. La afirmación de los historiadores del movimiento, de Blueher por ejemplo, de que ese nacionalismo no existía en las primeras etapas puras y románticas del movimiento es insostenible. Los Wandervögel eran ya en 1902 y 1903 invitados de honor de toda organización patriótica panalemana en la celebración del festival germánico del solsticio de verano. La celebración de este antiguo rito germánico habría de convertirse en una norma en el nuevo romanticismo. Además, los Wandervögel leían, desde el principio, tan-

to literatura *völkisch* como literatura antisemita. Es significativo que, cuando se fundó la rama austriaca, su constitución excluyese específicamente a los no arios (1911). Las ideas racistas se agudizaban en este caso una vez más por la situación austriaca en concreto. Lo mismo que List intentaba recuperar la Viena sagrada y aria, estos Wandervögel se refugiaban en la superioridad racial debido a su estatus de minoría, como alemanes, en el imperio multinacional. No cabe duda, pues, de que en Alemania y Austria el movimiento juvenil, aunque quizá no de un patriotismo agresivo, sí estaba impregnado de una mentalidad *völkisch* que sumaban, como Langbehn, al nuevo romanticismo. Después de todo, el romanticismo de los Wandervögel no sólo rendía culto a la naturaleza en sí, sino al paisaje histórico: a la naturaleza específicamente alemana de sus ruinas, montañas y valles. La primera guerra mundial dio el impulso final a este proceso. Cuando volvieron a reunirse los movimientos juveniles en el Meissner en 1919, proclamaron: «Nosotros, jóvenes alemanes, deseamos convertirnos en seres humanos individuales a través de la fuerza de nuestro espíritu nacional.» El espíritu nacional era ahora la «verdad»; lo que había empezado como una rebelión contra la sociedad acababa, en parte, como un movimiento nacionalista. El romanticismo se vinculaba cada vez más al espíritu nacional histórico. Al ir involucrándose más en la política, el movimiento fue cayendo progresivamente bajo la tutela adulta. Después de 1918, la mayoría de los partidos crearon movimientos juveniles propios, y en 1933 Adolf Hitler amalgamó todos los grupos juveniles en uno y puso todo el movimiento bajo un dirigente juvenil del Reich.

La historia posterior de los Wandervögel no debe hacernos olvidar la importancia que tuvieron para las generaciones que participaron en el movimiento. El espíritu original se mantuvo vivo incluso cuando la política dominaba la mayoría de los grupos juveniles. Destacaba, en particular, la exploración de la naturaleza y la superioridad de la vida sencilla. El movimiento internacional de albergues juveniles (1907) se debió a la iniciativa de un miembro de los Wandervögel. Y algo aún más importante, introdujeron un cierto ideal de liderazgo entre la juventud alemana. De importancia similar fue la actitud romántica hacia la vida, que era la base del movimiento. Esta actitud estaba vinculada sin duda a una cierta visión de la historia y al nacionalismo, pero hemos de recordar que rechazaba también la sociedad existente y sus instituciones. Esto significaba instituciones políticas además de usos y costumbres. Su rebelión y su concepto de liderazgo parecían más próximos a su personal definición de la realidad. Volvemos a hallar aquí la misma indiferencia hacia la sociedad existente y hacia el gobierno parlamentario que ya vimos en muchos in-

telectuales a finales del siglo XIX. No se pretende mejorar la sociedad, sino barrerla para buscar la belleza, la sencillez y una identificación auténtica con la nación. El movimiento juvenil dio a los alemanes idealismo, un anhelo que, a un nivel diferente, había satisfecho Wagner. Existe un vínculo entre la evolución del romanticismo y los espectáculos nazis, caracterizados por un observador inglés simpatizante como más gloriosos que el ballet de San Petersburgo. Ellos sacaban provecho de los anhelos románticos utilizando habilidosamente marcos naturales familiares pero sobrecogedores, procesiones teatrales a la luz de las antorchas y una oratoria llena de idealismo nacional.

El movimiento juvenil no arraigó nunca de este modo en Inglaterra y Francia. En Inglaterra, el colegio privado estableció la pauta y su tipo de moralidad valoraba el autocontrol y la autodisciplina. El movimiento de los *boy-scouts* enfatizaba tanto la disciplina como el control de los mayores. La moralidad liberal siguió siendo demasiado fuerte para ese tipo de autoexpresión romántica. En Francia bloqueó su desarrollo una tradición distinta. Nunca se rechazó allí de un modo tan generalizado como en Alemania el positivismo. Los impresionistas franceses, Cézanne por ejemplo, unían al retrato realista de la naturaleza una comprensión intuitiva de ésta a través de la conciencia de sí mismo del hombre. El naturalismo impresionó mucho más profundamente a los pintores franceses que al gran pintor alemán Kandinsky, que llamó a su arte un «arte del alma». Él creía que la pintura debía ser tan incorpórea como la música (1911). La escuela de pintura abstracta, en pleno apogeo en Francia, logró hacerse dominante allí, lo mismo que en Alemania. Pero, antes de la primera guerra mundial, las ideas positivistas y naturalistas impidieron el tipo de romanticismo que revelaba la afirmación de Kandinsky.

Sin embargo, el impresionismo francés había evolucionado a partir del romanticismo y seguía considerando prioritarias las impresiones grabadas en el alma del hombre. Con todo, esas impresiones no se expresaban con las emociones profundas e irracionales observadas en Alemania. No sólo se mezclaban con el realismo, sino que su expresión artística era alusiva, refinada y sensual. Claude Debussy (1862-1918) aportaba un contrapunto a Wagner. Sus temas eran impresiones musicales conscientemente antihistóricas. En vez del romanticismo denso y con una orientación ideológica de Wagner, él daba a su música una base realista a la que se superponían muchas impresiones románticas aisladas. Su romanticismo operaba indirectamente y del modo más refinado. No puede decirse lo mismo, claro está, de Richard Wagner. El romanticismo de Debussy era un romanticismo intelectualizado; del mismo modo, también, la filosofía de Bergson se

había concentrado en la inteligencia humana. Si Francia tuvo un «nuevo romanticismo», éste se expresó de esta manera o a través de la búsqueda sutil de la sinceridad en Gide o en Proust. No sólo carecía de la pretenciosidad del movimiento alemán, sino también de su base política, histórica y racista. En el conjunto de la Europa occidental, el viejo romanticismo se había agotado, y sólo se revivió verdaderamente de nuevo en Alemania y Austria.

En Italia, por ejemplo, Mazzini había sido un romántico y también lo había sido el gran novelista Manzoni. Pero el novelista más importante del último tercio del siglo, Carducci, no era romántico. Intentaba, por el contrario, imitar los modelos clásicos. En estos años alcanzó también su apogeo la tradición operística italiana, y no hay duda de que la música de Verdi se hallaba próxima a la escuela romántica. Sus óperas estaban llenas de un brillante patriotismo italiano. Pero había una gran diferencia entre el romanticismo de Verdi y el de Wagner. Para Verdi, el hombre estaba en el centro del escenario; su interés se centraba en el personaje humano, y no en el simbolismo y las abstracciones ideológicas de los alemanes. Wagner le podía criticar como Berlioz había criticado a Rossini: se reía demasiado y su música era demasiado ligera y carecía de la vigorosa profundidad del verdadero romanticismo. Las óperas de Verdi eran óperas populares que la gente sencilla podía comprender por su claridad, su contenido dramático y su retrato de los personajes. Corrían en paralelo con el resurgimiento de la literatura popular regional que se produjo después de la unificación italiana. El nuevo romanticismo, de la variedad alemana, no llegó a ser importante en Italia... no más de lo que lo llegó a ser en Francia. Las óperas de Wagner eran ritos religiosos; las de Verdi eran acompañadas de aplausos a la buena interpretación de los cantantes y el público tarareaba las arias populares. La diferencia ideológica no podía ser mayor.

Estas diferencias entre Alemania y las demás naciones son importantes; sirvieron para separar a Alemania del resto de la Europa occidental. No sólo Wagner, sino también el movimiento juvenil ponían de manifiesto el creciente aislamiento del pensamiento alemán, densamente impregnado de romanticismo. ¿En qué otro lugar que no fuese Alemania podía abogar un profesor, después de la segunda guerra mundial, por un resurgimiento del movimiento juvenil original para garantizar el futuro de su nación? Este mismo académico judío creía también, bajo el nacionalsocialismo, que el fortalecimiento de un movimiento juvenil judío podría llevar a los nacionalsocialistas a modificar su antisemitismo. Vemos, pues, que hasta aquellos a los que el movimiento había rechazado desde sus comienzos estaban influidos por su espíritu.

Es indudable que la tradición idealista alemana estimuló este impulso romántico. Su atractivo también reforzó las tentativas de llegar a la realidad oculta tras el mito «material». Condujo en Alemania a una diferenciación aún mayor entre las ciencias naturales y las llamadas ciencias culturales, es decir, las que se interesaban por la mente y las acciones de las personas y no eran, por tanto, verdaderamente científicas. Ya se ha hablado en un capítulo anterior de la influencia del idealismo en la forma que tenían los historiadores de concebir su actividad, cómo los datos históricos se consideraban vinculados a fuerzas cósmicas que se hallaban fuera del proceso histórico. Ahora el historiador Wilhelm Dilthey contraponía la historia directamente a las ciencias naturales. Pero, aunque la recolección de datos mantenía al historiador en contacto con un cierto tipo de realidad material, para dar sentido a los datos el historiador tenía que tener algo de la «fantasía del artista». Sólo era posible comprender a través de un acto creador; la historia ha de ser necesariamente producto de la conciencia del historiador. Nunca podría ser científica o definitiva en un sentido marxista, ya que el materialismo estaba excluido de la verdad histórica. Jakob Burckhardt hizo esto claramente explícito cuando escribió que la tarea del historiador era captar la «esencia espiritual» de una época. En el caso de Burckhardt esto le llevó, al final, a refugiarse en el esteticismo, a abogar por una elite cultural y a temer que la sociedad de masas destruyese los valores auténticos. Los acontecimientos externos de una época eran sólo expresión de un espíritu interno. El historiador tenía una tarea específica que le diferenciaba del científico, y esa tarea era traspasar la fachada de los datos hasta llegar a la esencia de las cosas, una tarea que se basaba en el acto creador interior del propio historiador.

Benedetto Croce transmitió estas ideas a Italia. También a él le preocupaba que las ciencias sociales sólo tratasen de datos percibidos externamente. La historia se basaba, sin embargo, en la comprensión interior; se filtraba siempre a través de la mente del historiador. Debía «vibrar» realmente en su «alma» cuando el historiador revivía los acontecimientos del pasado «intuitivamente». Dilthey, Burckhardt y Croce eran historiadores de talla considerable. No desdeñaban los datos, sino que rechazaban la idea de que la historia fuese sólo una acumulación de datos. La optimista afirmación decimonónica de J. B. Bury de que, si se reuniesen todos los datos históricos, éstos explicarían automáticamente una historia les parecía a estos hombres superficial. La política, la economía, no eran más que fenómenos superficiales de una verdad más profunda que había que encontrar.

Aunque la verdad histórica no tenía necesariamente un carácter romántico, era idealista en un sentido hegeliano. Estos hombres,

como los últimos románticos, dejaban a un lado la sociedad tal como existía en nombre de la «esencia espiritual» que había tras ella. No sólo tenía un alma cada hombre, sino también cada época histórica. Así, su idealismo compartía un cierto espíritu con el impulso romántico.

No fue ninguna coincidencia que un hombre como Burckhardt viviese atemorizado por la democratización de la sociedad, y que considerase a los periodistas y a los judíos los heraldos de esta nueva era. Aborrecía las grandes ciudades, porque en ellas el arte se hacía desarraigado y «nervioso». Aunque ni Croce ni Dilthey compartieron estas opiniones, el talante idealista reforzó esa insistencia en el arraigo nacional tan notoria en Wagner y en el movimiento juvenil. Esto ayudó a su vez a transmitir el ideario racista al nuevo siglo. La «autenticidad» y la «sinceridad» de quienes estaban vinculados en una simbiosis emocional con la naturaleza y con la historia en contraposición a la artificialidad materialista de las grandes ciudades había sido un tema constante del racismo. El liderazgo de un Sigfrido o de un Fischer era un liderazgo germánico. Houston Stewart Chamberlain y De Lagarde ilustraron la popularidad y la fuerza crecientes del ideario racista, engranando como lo hicieron con el rechazo del positivismo y con los talantes que se han descrito en este capítulo.

El talante relacionado con el cambio del espíritu público en la sociedad europea pareció obviar cualquier consideración seria del cristianismo ortodoxo. Por supuesto, muchos de los hombres de los que hemos hablado consideraron el cristianismo e intentaron integrarlo con sus hábitos de pensamiento, pero esto tenía poca relación con el cristianismo histórico en sí. Sin embargo, el cristianismo ejerció una influencia constante desde el siglo XIX al siglo XX.

Capítulo 3

CRISTIANISMO Y SOCIEDAD

El movimiento romántico dio impulso a principios de siglo a un renacimiento cristiano y este interés por el cristianismo continuó siendo un factor importante a lo largo del siglo. Pero dentro de este cristianismo se produjo un cambio: se pasó de un interés centrado básicamente en la liturgia y la «belleza» a una preocupación creciente por las cuestiones sociales. Ya hemos visto que movimientos como el juvenil, la actitud general de los intelectuales hacia finales de siglo, en realidad, estaban en cierto modo relacionados con los problemas sociales de la época. Estos movimientos intentaban afrontar una sociedad de masas emergente proponiendo el ideario del héroe, de la jefatura, o retirándose de una realidad sombría en nombre de una rebelión contra ella. El pensamiento cristiano enfrentó los problemas de la sociedad y, con la aparición final de partidos políticos cristianos, intentó modificar desde dentro las realidades de la situación contemporánea.

Ésta era la posición de la iglesia católica hacia el final del siglo. Quería abordar los problemas sociales, políticos y económicos de una forma realista y mantener al mismo tiempo intacto el dogma católico. La revolución de 1848 arrastró a la iglesia al remolino de la actividad social y política, actividad que se había limitado hasta entonces a un mero apoyo a los regímenes reaccionarios restaurados. La revolución planteó el problema de la actitud de la iglesia hacia las nuevas fuerzas del siglo. Atenerse exclusivamente a las posiciones ultramontanas resultaba inviable. ¿Podía aliarse el catolicismo con los liberales? Lamennais en Francia y el obispo Ketteler en Alemania pensaban que sí podía, y lo mismo pensó el papa Pío IX durante un breve período. Por primera vez desde el inicio de la reacción, las revoluciones de 1848 consiguieron la libertad de reunión para todos los grupos, incluidos los grupos católicos.

Con este telón de fondo, Ketteler convocó el primer «día de los católicos» en Alemania (1848). El discurso que pronunció Ketteler ese

día fue un discurso importante, pues se proponía iniciar con él un cambio en el pensamiento católico. Los católicos debían salir de su posición aislada como colaboradores de la reacción y enfrentarse a las nuevas fuerzas de la época. El problema de los trabajadores, sobre todo, estaba esperando una solución cristiana. Al otro lado de la frontera, en Francia, Lamennais lanzó la misma propuesta. Añadió el deseo de que los católicos pudiesen salir también de su aislamiento cultural. ¿Por qué, preguntaba, no pueden los católicos escribir tan buena literatura como los protestantes? Estos hombres pedían a la iglesia que rechazase las rigideces inculcadas por hombres como De Maistre, alentados, en su opinión, por la fuerza creciente de la escolástica tomista en la iglesia. En vez de eso, la iglesia debía dejar de apoyar la causa moribunda de la monarquía, afrontar la cuestión social y alinear su pensamiento con las nuevas fuerzas liberales de la época. Lamennais y Ketteler fueron los fundadores del catolicismo liberal. Pero ¿qué decir de la separación de iglesia y estado que tantos liberales deseaban? Estos hombres querían una iglesia libre en un estado libre y para ellos esto entrañaba que el estado no interviniese en cuestiones eclesiásticas, incluida la educación católica. De hecho, la libertad otorgada a la iglesia debía permitirle resolver los problemas más importantes de la época a la manera cristiana y católica. En política social, Ketteler marcó la pauta abogando por las ideas corporativas medievales y no es sorprendente que se concentrase primero en los campesinos, un grupo que, en su opinión, reflejaba todo lo que era bueno y sano en la sociedad. Él odiaba las locomotoras de vapor y las fábricas. En el pensamiento católico de Ketteler se refleja una vez más esa glorificación del campesino arraigado que suele darse en la sociedad industrial.

Pero Ketteler cambió; organizó a los trabajadores especializados en la Liga de Trabajadores Católicos, precursora del movimiento sindical cristiano. Su objetivo era dar estatus al trabajador, inculcar el orgullo del trabajo como contrapeso de la divisiva conciencia de clase popularizada por los marxistas. Él veía a los trabajadores, por el contrario, como un «estado» en el sentido medieval del término. La idea medieval de los estamentos o estados se tradujo a la terminología moderna. Cada profesión se consideraba un estado y, como tal, participaba en condiciones de igualdad en la política nacional. Este ideal corporativo estaba ya presente en el pensamiento conservador, como hemos visto, y habrían de adoptarlo los «nuevos románticos», como se ha mostrado en el capítulo precedente.

Al convertirse en el meollo del pensamiento social católico, este ideal se reforzó y adquirió una difusión aún mayor. De hecho, se convirtió en una forma, no sólo de enfocar la sociedad, sino también el

estado. La recuperación del ideal de una sociedad corporativa puede muy bien haber sido una de las aportaciones más importantes del catolicismo al pensamiento europeo de esta época, y por eso mismo hemos de decir algo más sobre el tema, puesto que aportó una alternativa para quienes deploraban tanto el liberalismo como el socialismo.

Esta concepción de la organización social se basaba en la tradición medieval revigorizada por el movimiento romántico. Ya comentamos que los conservadores creían a principios de siglo que se podían aplicar las técnicas feudales a la sociedad industrial. León XIII vinculó claramente el pasado al presente en su encíclica *Rerum novarum* (1891). Los antiguos gremios de trabajadores habían sido destruidos; con ello, los trabajadores habían quedado indefensos frente a la insensibilidad de los patronos. Es significativo que el papa pensase en función de los gremios de trabajadores en vez de hacerlo en función de un sindicalismo ya floreciente, pues estos gremios se habían edificado sobre un principio cristiano de cooperación y concebían el trabajo como un arte y no simplemente como un medio necesario de ganarse la vida. León XIII pensaba que, emplazando las asociaciones de trabajadores dentro de esta estructura medieval, podría reforzarse la dignidad del trabajador como ser humano.

Los patronos debían respetar la dignidad del trabajador como persona y como cristiano. La relación entre unos y otros debía estar regida por el ideal cristiano de justicia. Esto significaba a su vez que había una interdependencia, basada en el amor cristiano, entre capitalista y trabajador: cada uno tenía sus deberes y los dos se necesitaban mutuamente. Las asociaciones de trabajadores de León XIII tenían que trabajar por el acuerdo mutuo entre trabajadores y capitalistas, no por la lucha de clases. Además, debían ser instrumentos para la cooperación entre los propios trabajadores, como lo habían sido los gremios de artesanos de una época anterior. Sus fundamentos debían ser la piedad y la moralidad, lo mismo que la caridad cristiana debía regir el comportamiento de los patronos.

Así, el cristianismo era la argamasa que mantendría unidas las partes divergentes de la sociedad. Esa sociedad estaba ordenada con criterios de cooperación mutua y en esto las asociaciones de trabajadores cumplían una importante función. El papa sancionaba una idea que ya hemos hallado en Ketteler. Pero la formulación de este planteamiento del problema social iba aún más lejos. Concebía una sociedad en la que todos los individuos estuviesen organizados de acuerdo con el principio cristiano de la cooperación: tanto los trabajadores como todos los demás grupos de intereses. Habría entonces una sociedad corporativa en la que las diversas asociaciones definirían su lugar en el estado por medio de los principios cristianos. Hay que di-

ferenciar nítidamente esta idea del sindicalismo, que predicaba también una estructura corporativa para la sociedad a través de la asociación de los grupos de intereses. Estos grupos de intereses se definían también por su condición en la estructura económica del estado, pero las similitudes terminaban aquí. Para Sorel esto era un medio de estimular la lucha de clases, y lo más importante para él eran los sindicatos industriales que dominarían el conjunto.

Aunque había un parecido superficial entre la estructura del corporativismo católico y el sindicalismo, las diferencias básicas de planteamiento no permiten ninguna equiparación entre los dos. El corporativismo católico ejerció gran atractivo: en él se basaron los sindicatos cristianos. La interconfesionalidad planteó problemas de nuevo. Pío X, siempre defensor del dogma, se mostró más latitudinario aquí. En su encíclica *Singulari quondam* (1912), más conocida como «la encíclica sindical», permitía incluso que hubiera sindicatos cristianos, pero dejaba claro que sus simpatías estaban con los sindicatos católicos. Mientras tanto, algunos partidos socialistas cristianos, como el de Austria, coqueteaban con el ideal del corporativismo católico; se instituyó en ese país después de 1934. Después de la derrota de 1940 frente a Alemania, la Francia de Vichy hubo de adoptar la idea del estado corporativo mediante su Carta del Trabajo. De hecho, el corporativismo pasó a vincularse a ciertas formas de fascismo, aunque no inevitablemente. El ideal se difundió fuera del marco católico estricto, pero estuvo siempre inspirado por él. Una buena síntesis del ideal corporativo nos la da una declaración austriaca de 1882 firmada por los conservadores y por los futuros dirigentes del socialismo austriaco. Artesanos y obreros debían formar organizaciones vocacionales, mientras que grupos corporativos que representasen al comercio, la industria, la agricultura y la silvicultura asesorarían al gobierno, junto con los trabajadores, sobre todas las leyes.

Esto no era socialismo, sino una alternativa a él. León XIII consideraba que el socialismo era la destrucción de la dignidad humana y de la ley natural que justificaba el derecho a la propiedad privada y el derecho a la vida de familia. Pero el corporativismo se oponía también al liberalismo, ya que propugnaba el principio de asociación. La aportación católica a la solución de los problemas sociales fue completamente distinta de la de los protestantes, aunque estos últimos ingresaron durante un tiempo en los sindicatos cristianos. La tradición medieval no podía ser determinante para el protestantismo; su concepción de la reforma social se basaba en una mezcla de liberalismo y de acción social en favor de los menos favorecidos. Católicos liberales como Ketteler adelantaron esta idea corporativa antes de que se convirtiera en el pensamiento oficial de la iglesia.

Los ideales de los católicos liberales plantearon, sin embargo, grandes problemas a la iglesia, aunque le proporcionasen al mismo tiempo una política social propia. Ketteler optó al final por un cristianismo de corte social basado en una alianza de todas las personas de opinión similar, incluyendo tanto a protestantes como a católicos. De ese modo, el problema del trabajo se resolvería sobre una base cristiana. Para la iglesia, el peligro era evidente; ese liberalismo y ese enfoque de la cuestión social podían poner en peligro el dogma católico. Además, el papa Pío IX estaba volviendo a la posición que había mantenido la iglesia a principios de siglo. A raíz de su escaramuza con Mazzini en Roma, el papa estaba convencido de que el liberalismo representaba un peligro tan grande para la iglesia de su época como lo había sido la Revolución francesa para sus predecesores. Así, el *Syllabus de errores* (1864) condenaba el liberalismo católico, considerándolo imposible, y procuraba reforzar la autoridad de la iglesia frente a todas las herejías. Por último, el Concilio Vaticano I (1870) decretó que los pronunciamientos *ex cathedra* del papa eran «infalibles», algo a lo que el Concilio de Trento no había dado su apoyo unánime. De todos modos, en 1870 muchos obispos alemanes y franceses abandonaron el concilio para no dar su consentimiento. A los liberales les parecía que Pío IX, después de haber condenado el liberalismo, reforzaba el autoritarismo de la iglesia... y lo deseaba también para los estados seculares.

Las actuaciones de Pío IX señalan el inicio de unas actitudes fluctuantes por parte de la iglesia que perduraron durante varias décadas. Siempre que parecía que el catolicismo iba a aceptar sin reservas las fuerzas de la época, el papado echaba el freno para que no corriese peligro el dogma. A los liberales católicos se oponían los jesuitas y, en el plano intelectual, un escolasticismo tomista que tendía en principio a aislar a los intelectuales católicos de los movimientos que agitaban a sus contemporáneos. Lo único que Ketteler pudo hacer fue abandonar el Concilio Vaticano I.

Pero fue precisamente en esas circunstancias cuando se fundó el primer partido político católico. Ludwig von Gerlach (1795-1877) aportó la fórmula a partir de la cual se creó el Partido de Centro Alemán. La libertad política sólo podía mantenerse vinculada al autoritarismo cristiano. Pero incluso aquí el adaptar el catolicismo a la sociedad de masas entrañaba peligro. A pesar del autoritarismo cristiano, que significaba catolicismo, nunca desapareció el deseo de participación protestante. Este deseo quedó satisfecho concretamente en Holanda a través de una mezcla de calvinistas y católicos que se autodenominó Coalición Cristiana. La Coalición duró hasta que el papado puso fin una vez más a estos procesos durante la polémica mo-

dernista, que ya expondremos. El valor de un partido político de este tipo quedó demostrado en Alemania. No sólo se evidenció sobradamente la capacidad del partido en el campo de la política, sino en su enfrentamiento con el problema de los trabajadores. No fue ninguna coincidencia que Bismarck iniciase su campaña contra el partido con un motín inventado dirigido contra los sacerdotes que trabajaban entre las clases trabajadoras de Berlín (1869).

La llamada *Kulturkampf* dejó claro que las presiones ejercidas sobre un partido político católico llegaban, no sólo de Roma, sino también del estado. Esta misma lucha contra Bismarck orientó al partido hacia canales más liberales que el autoritarismo cristiano de Gerlach. Pasó así a apoyar la libertad de expresión, votando, por ejemplo, contra las leyes antisocialistas de Bismarck. León XIII aplaudió la línea de actuación del partido y le concedió aún mayor libertad del control papal. Pero, después de la muerte de León XIII, la iglesia intentó de nuevo reforzar su control tanto sobre los partidos políticos como sobre el pensamiento católico en general. Pío X tenía una personalidad santa, pero intransigente. Creía que el liberalismo seguía siendo una amenaza para la iglesia, especialmente por su influencia sobre la erudición bíblica y sobre el análisis de la historia de la iglesia. Había «modernistas» que querían hacer lo que ya había propugnado Lamennais: alinear la tradición de la iglesia con el pensamiento moderno. Influía en ellos especialmente Kant, con un racionalismo que les llevó a revisar la historia de la iglesia al margen de las polémicas antiprotestantes y en la dirección de un análisis «científico» de dicha historia acorde con la investigación histórica alemana. Esto llevó a algunos de ellos a poner en duda los dictámenes *ex cathedra* del papa en nombre de la tradición histórica. La introducción del «pensamiento moderno» en la iglesia significó, una vez más, un fuerte tirón hacia la interconfesionalidad cristiana. Pío X reaccionó con el decreto *Lamentabili* (1907), en el que excomulgaba a los principales modernistas y obligaba al clero a hacer un juramento antimodernista (1910).

La iglesia se veía empujada una vez más a un aislamiento intelectual al que se añadía el aislamiento confesional de un partido del centro privado de los beneficios de la interconfesionalidad. Sin embargo, después de la muerte de Pío X, el péndulo osciló de nuevo en la otra dirección y Benedicto XV concedió al catolicismo político y nacional una gran autonomía respecto a Roma (1914). Estos procesos constituyen, en suma, una tentativa esporádica, aunque en último término positiva, de atemperar la rigidez de la iglesia posnapoleónica. Esta rigidez se apoyaba intelectualmente en un planteamiento ultramontano del papado propugnado por los jesuitas y basado en una resurrección del tomismo. Pero, a pesar de la oposición de Pío IX al liberalismo

católico, lo que estos liberales habían querido acabó sucediendo. La iglesia llegó a implicarse directamente en los problemas sociales, en la política parlamentaria y en el pensamiento moderno. Con León XIII, las ideas sociales de Ketteler se convirtieron en las de la iglesia. La creación de asociaciones de trabajadores católicos y la defensa del estado corporativo continuaron a lo largo del final del siglo. De hecho, durante el siglo XX la teoría política y social católica habría de adquirir mayor preeminencia y acabaría siendo adoptada, por ejemplo, por la constitución austriaca de 1934. La filosofía tomista, que la mayoría de los intelectuales del siglo XIX habían rechazado, habría de jugar, durante el siglo siguiente, un papel que esos intelectuales no podían haber previsto. Se convirtió en el fundamento de ideas de libertad que ejercieron un notable atractivo a medida que iba decayendo la base liberal decimonónica para el mantenimiento de la libertad. Así pues, la ideología católica jugó un papel activo en Europa a pesar de la crítica de Pío X al modernismo o incluso su oposición a la participación católica en la política italiana.

El caso de Italia muestra claramente la dirección que tomó el catolicismo. El papado se oponía con acritud al estado italiano, que le había despojado de sus posesiones temporales. El conde Camillo Cavour había intentado utilizar el liberalismo en la unificación de Italia para derrotar a los que apoyaban a la iglesia. Había proclamado como fórmula propia «Una iglesia libre en un estado libre». Acompañó esto, sin embargo, de una activa persecución de los obispos, y de una ampliación de las leyes seculares del Piamonte al resto de Italia. Tenemos que considerar esta actuación como parte del telón de fondo del *Syllabus de errores* de Pío IX, ya que esta política avivó la hostilidad de la iglesia tanto hacia el liberalismo como hacia la nueva Italia. El papado quería ignorar a la nueva nación.

El lema oficial de la iglesia exigía que los italianos no fuesen «ni votantes ni candidatos» para cargos políticos. Pero, a pesar de esto, bajo dirección franciscana, se creó una organización que se llamó primero «Democracia Cristiana» y se rebautizó luego «Acción Católica» (1896). El movimiento ha sobrevivido hasta el día de hoy con este último nombre. En consonancia con la actitud de la iglesia hacia el estado, Acción Católica se apartó por completo de la política y se concentró en la tarea de infundir principios cristianos en los movimientos obreros y campesinos. Pero se hizo evidente que para llevar a término esta tarea había que influir en el propio estado. La cuestión de la enseñanza, que planteaba el control de la educación por la iglesia, era un problema tan acuciante en Italia como en toda la Europa occidental, y llevó al catolicismo italiano a establecer vínculos más estrechos con la política italiana, ya que el apoyo parlamentario en la

cuestión de la enseñanza podía ser decisivo. Así, la Acción Católica empezó a ejercer presión sobre la política italiana, apoyando candidatos a escala local.

Aunque «ni votantes ni candidatos» no había resultado una consigna factible, hasta 1919 no podría fundar Don Luigi Sturzo un partido político católico, el «Partito Populare Italiano». La política se aunó de nuevo con las preocupaciones sociales. Sturzo concibió su partido como el partido del proletariado cristiano. Ilegalizado por Mussolini, fue recuperado por De Gasperi después de la segunda guerra mundial con el nombre anterior de Democracia Cristiana. A pesar de su enemistad con el estado, la iglesia en Italia había penetrado en la política nacional a través de la cuña de apertura de los problemas sociales y de la cuestión de la enseñanza. Por otra parte, en Francia la iglesia nunca pudo reconciliarse con un estado hostil, y no se llegó a formar ningún partido político católico en el país. Allí la iglesia había repudiado constantemente el republicanismo y la tradición revolucionaria de la nación francesa. El liberalismo de Lamennais había pretendido reconciliar la iglesia con esta tradición, pero fue derrotado, como ocurrió también con el de su discípulo Montalembert.

Esta hostilidad hacia el republicanismo y el liberalismo llevó a la iglesia a adoptar una posición clara en el asunto Dreyfus. Se alió con los antidreyfusistas, esperando derrotar con ellos a la República. Hubo sacerdotes dirigiendo los ataques contra casas y tiendas judías. La alianza entre la iglesia y los militares, opuestos ambos a la República, se hizo patente cuando el arzobispo de París se convirtió en el patrocinador de una liga de oficiales antisemitas y cuando el arzobispo de Toulouse denunció la campaña desencadenada contra los jefes militares. El periódico católico *La Croix*, que era ya antes de estos hechos uno de los principales propagadores del pensamiento racista en Francia, afirmó que las repúblicas eran conspiraciones de judíos masones contra los cristianos. La utilización de estos medios para afianzar su posición no es un capítulo glorioso de la historia de la iglesia, pero, como veremos, también los protestantes utilizaron esas ideas racistas cuando favorecían sus propósitos. La victoria de los dreyfusistas, a pesar de que fue limitada, constituyó una derrota para la iglesia. La campaña de Pío X contra los modernistas proporcionó al estado su oportunidad. Cuando el papa llamó a Roma a dos obispos franceses por su posición modernista, el gobierno francés planteó la protesta histórica de una violación de las libertades galicanas. Consideró roto el concordato de 1802 y procedió a aprobar una ley que separó la iglesia del estado en Francia en 1905.

Esta separación tuvo varias consecuencias importantes. Significó que la iglesia y el estado quedaban desgajados y esto alimentó el ren-

cor de ambas partes. En materia de educación, había habido siempre en Francia un sistema dual de escuelas de la iglesia y del estado, pero a raíz de este hecho las escuelas del estado se reforzaron a través del complemento de una red de escuelas de primaria y de secundaria gratuitas, obligatorias y laicas. En 1925 iban a las escuelas estatales cuatro veces más niños que a escuelas de la iglesia. El resultado fue el enfrentamiento y el antagonismo entre los dos sistemas, sobre todo a escala local. Los profesores de las escuelas estatales, ante la hostilidad y la presión de la iglesia, tendieron a hacerse aún más anticlericales e incluso de izquierdas. Se convirtieron en los constantes propagadores del anticlericalismo en Francia. A escala local, la iglesia estaba vinculada a movimientos violentamente procatólicos que eran también antirrepublicanos y autoritarios. La atmósfera antidreyfusista se mantuvo viva aquí, pues muchos obispos y clérigos apoyaron a grupos como la *Action Française* de Charles Maurras. Se ha señalado muy acertadamente que la separación entre la iglesia y el estado significó el final de las libertades galicanas, que habían otorgado al estado voz y voto en el nombramiento de los obispos. A partir de entonces, sólo el papa controlaba la iglesia en Francia. Pero incluso los papas que querían que la iglesia se reconciliase con la República no podían evitar que persistiese la hostilidad. Cuando en 1925 se incluyó en el *Index* la *Action Française*, muchos clérigos pasaron a apoyar movimientos derechistas más radicales aún.

Pero al final fue del catolicismo francés de donde recibió nuevas fuerzas el ideal de la democracia. Los que querían reconciliar la Tercera República con la iglesia fueron rechazados al principio. Pero las palabras de su dirigente, Marcel Sagnier, no habrían de pasar desapercibidas: «El catolicismo contiene las fuerzas morales y religiosas que la democracia necesita» (1902). Péguy lograría aunar los ideales de libertad democrática y el catolicismo, atrayendo a muchos intelectuales y, después de él, habría de continuar esa tradición hasta bien entrado el siglo XX Jacques Maritain. Con todo, estos hombres propugnaron sus ideas en oposición a la jerarquía, oposición que no desapareció más que durante la segunda guerra mundial y después de ella.

Hemos tenido que esbozar la relación cambiante de la iglesia con el estado porque sólo de este modo se puede entender el papel que jugó el cristianismo católico en el cambio de siglo. Implicado en la política nacional, defendió un planteamiento del problema social que se oponía tanto al liberalismo como al socialismo. Ese planteamiento estaba vinculado al ideal corporativo de sociedad y estado. La persistencia del ultramontanismo, sobre todo con Pío IX y Pío X, impidió a la iglesia mantener una identidad claramente definida y propia en su aproximación a los problemas de los nuevos tiempos, aunque esto

significase períodos de aislamiento político e intelectual. Ciertamente, la insistencia en esa identidad provocó oposición tanto dentro como fuera de la iglesia. Los modernistas fueron excomulgados y el estado-nación se opuso a la intervención de la iglesia en sus asuntos, tanto en Alemania como en Italia y en Francia.

A nivel popular, esta oposición se tradujo en un anticlericalismo reforzado. La distinción entre la estructura jerárquica visible de la iglesia y el dogma católico cristiano tenía profundas raíces históricas. Fue, después de todo, un ingrediente básico de la Reforma Protestante. Ese anticlericalismo quizá fuese más fuerte en Italia que en ninguna otra parte, debido a que allí el poder temporal del papado, su soberanía sobre los Estados Pontificios, había sido en general bastante impopular. Los ciudadanos de Roma se habían sublevado muchas veces contra la autoridad papal a la que tanto tiempo habían estado sometidos. Otras ciudades italianas se habían resistido a menudo, a lo largo de su historia, a las tentativas papales de expansión territorial. Además, se había conseguido la unidad italiana a pesar de las violentas objeciones del papado. No es extraño que la consigna «ni votantes ni candidatos» no funcionara nunca, lo mismo que en nuestro tiempo ha sido en cierto modo inútil en la Italia católica la prohibición de la iglesia contra el comunismo. Tradicionalmente, los italianos habían hecho una clara distinción entre el dogma católico y la política de la iglesia visible, pero a finales del siglo XIX esta distinción se había extendido también a la mayor parte del resto de Europa. En Francia, por ejemplo, había católicos que eran republicanos leales y prodreyfusistas y que, a pesar de ser fieles al dogma, se oponían a la posición de su iglesia. La tradición de Lamennais y Montalambert fue condenada oficialmente, pero pervivió de todos modos.

La creciente participación de la iglesia en la política y en la acción social provocó un aumento correspondiente del anticlericalismo entre muchos católicos; pasó a tener una nueva e importante oportunidad en la vida una tradición histórica antigua. No todos los católicos votaban por los partidos políticos católicos, sólo lo hacía en realidad una minoría de los fieles. Sólo en los países en que el propio catolicismo estaba en minoría y luchaba por sus derechos no arraigó nunca el anticlericalismo. Esto sucedió sobre todo en Estados Unidos, donde a la condición minoritaria de los católicos se unían los problemas con que se enfrentaban los inmigrantes. Además, en este caso los esfuerzos de la iglesia en el ámbito político y social no estaban tan claramente definidos como lo estaban en Europa. La profundidad del anticlericalismo europeo demuestra que el cristianismo católico poseía una dinámica que no había perdido su ímpetu. Se afrontaban los problemas de una época de masas, de nuevos sistemas políticos, y se

intentaban resolver esos problemas sobre una base cristiana y católica. Se rechazaban la lucha de clases y el liberalismo individualista en favor del ideal de una sociedad corporativa cimentada por un «autoritarismo cristiano».

También los protestantes intentaron resolver estos problemas de la sociedad industrial. En su caso no era sólo una tradición de santidad lo que, según André Gide, impedía la verdadera expresión de la naturaleza del hombre. El socialismo cristiano intentó afrontar a lo largo del siglo XIX los problemas sociales de la época. Este socialismo, basado en el resurgimiento evangélico, puso sus esperanzas de conseguir una sociedad mejor en una «conversión» cristiana de la sociedad contemporánea. En vez de un ideal corporativo, insistían en la aplicación de las virtudes cristianas al sujeto individual con el fin de proporcionar una oportunidad justa de progreso individual en una sociedad liberal. A esto lo acompañaba siempre un ideal de acción social. Como todo individuo era una criatura de Dios, ningún hombre debía oprimir a otro ni dejarle vivir sometido a condiciones equivalentes a la esclavitud. Este socialismo cristiano tenía su sede, como vimos en un capítulo anterior, en Inglaterra, y estaba vinculado a una concepción liberal e individualista del mundo. La acción social y la conversión cristiana podían entre las dos reformar la sociedad.

En Inglaterra este tipo de impulso cristiano acabó oponiéndose a la sociedad codiciosa. El socialismo fabiano tenía un fuerte componente cristiano. Beatrice Webb, por ejemplo, consideraba que la propiedad en común de los medios de producción era una consecuencia inevitable del principio cristiano de justicia y de una moralidad cristiana aplicada. La verdadera dignidad del cristiano sólo podía florecer con la llegada de una sociedad socialista que aboliese la propiedad privada, algo sagrado por ley natural para los reformadores católicos. Esto era paralelo al «marxismo del corazón» tan importante en la Europa continental. Allí, hombres como Ignazio Silone se incorporaron al movimiento marxista porque el objetivo de éste parecía corresponder al ideal cristiano. Esa mezcla del socialismo marxista y del impulso cristiano del siglo dio a este protestantismo un objetivo político y social claramente definido. Así, una transformación cristiana de la sociedad exigía para algunos la abolición del orden vigente.

Hasta la iglesia anglicana se vio afectada por esta ideología. El folleto de Gilbert Cope sobre *La iglesia y las clases trabajadoras* (1935) intentó hacer compatibles los dogmas de la teología anglicana y el objetivo de una sociedad sin clases. De hecho, él creía que las ideas marxistas eran una ampliación de la auténtica teología cristiana, pues la misa era al mismo tiempo un acto litúrgico y un símbolo de la igualdad de todos los cristianos en el trabajo. Sin embargo, el interés

por las cuestiones sociales no tenía que asumir necesariamente una dirección marxista para mantener una actitud crítica respecto a los fundamentos de la sociedad capitalista. La Conferencia Ecuménica Mundial de Oxford de 1937 fue un ejemplo de esta tendencia. Sintetizando sus conclusiones, afirmaba categóricamente que el cristianismo era un credo social, que la acción social era vinculante para todos los cristianos. Se condenó la idea de la «caridad», pues la pobreza era culpa de la sociedad, y no un fallo moral del individuo. Se rechazó la visión liberal de la sociedad. Se condenaron tanto el socialismo como la sociedad codiciosa en nombre del principio cristiano de la justicia. Los derechos de propiedad no eran absolutos, sino relativos.

Esta crítica de los derechos de propiedad se amplió en la declaración anglicana de Malvern de 1941, inspirada por el arzobispo William Temple durante la crisis de la segunda guerra mundial. La propiedad privada de los recursos esenciales, afirmaba la declaración, podía ser un obstáculo para el bienestar humano. Esta declaración se aparta mucho de un reformismo centrado en el individuo... pasa de un socialismo cristiano decimonónico a propugnar un cambio básico de la sociedad. Sólo esto restauraría la justicia cristiana. Este telón de fondo es el que permite entender la actitud prosoviética del deán de Canterbury Hewlett Johnson o la colocación de la bandera roja en el campanario de la iglesia parroquial de Thaxsted. No está de más recordar que el arzobispo Temple fue nombrado por un gobierno laborista. Pero todo esto representa una tradición de cristianismo unido al radicalismo social que aún puede ser importante. Algunas iglesias protestantes del mundo comunista actual, como las de Hungría y Checoslovaquia, consideran útil esta posición.

Sin embargo, este tipo de tradición anglicana ocupó un lugar secundario en relación con el impulso ininterrumpido del «evangelio social» menos radical, que hacía hincapié en la conversión del individuo y en la acción social de mejora sin trastocar el orden existente ni las relaciones de propiedad. Después de todo, la tradición liberal poseía en Inglaterra una fuerza que persistió en el nuevo siglo. Además, la iglesia anglicana era una excepción; como iglesia del estado estaba más libre del control del estado que las iglesias estatales protestantes del resto de Europa. De todos modos, también estas iglesias estatales intentaron resolver los problemas del mundo contemporáneo por medio de los ideales cristianos protestantes.

Su propuesta fue la creación de un estado cristiano que afrontase sus problemas de una forma cristiana. Quizá el término «creación» sea exagerado, pues ellos aceptaban el estado tal cual era y procuraban influir en el curso de la política nacional con una orientación cristiana. Estas iglesias estatales aunaban una concepción autoritaria

de la política con ideales de mejora social. Un ejemplo típico de esto fue el predicador de la corte prusiana Adolf Stoecker. Este predicador formó un partido político leal al emperador y partidario de un autoritarismo cristiano, no un autoritarismo ejercido por el papa, sino por el emperador, que, como rey de Prusia, era también el jefe de la iglesia estatal. El programa social de Stoecker incluía la introducción de una jornada de trabajo de diez horas, impuestos sobre la renta y sobre sucesiones progresivas, y gravámenes elevados para los artículos de lujo, además de una reforma del mercado de valores. Todo esto restauraría en el estado cristiano la justicia cristiana. Pronto se hizo evidente que un programa de reforma de este género tenía poco atractivo para las clases trabajadoras prusianas, que se mantuvieron fieles a un partido socialdemócrata fuerte. De hecho, si exceptuamos el caso de Inglaterra, este tipo de programa social cristiano no despertó ningún entusiasmo entre los trabajadores. Al trabajador europeo le ofrecían un objetivo más claro y definido las soluciones marxistas y socialdemócratas a sus problemas.

Así pues, el tipo de acción cristiana que proponía Stoecker no atrajo a los trabajadores, sino a los escalones más bajos de las clases medias y a los campesinos. Con el paso del tiempo, Stoecker insistió más en la equiparación, no la abolición, de la propiedad, y en la idea de que este objetivo cristiano se podía lograr si los no cristianos, principalmente los judíos, abandonaban sus especulaciones en el mercado de valores. El antisemitismo se convirtió en el meollo de la reforma; excluir a los judíos del comercio lo arreglaría todo y traería justicia para los cristianos. Este programa antisemita atraía al pequeño comerciante de clase media que temía la competencia judía y al campesino que detestaba al tratante de ganado judío. El impulso cristiano en favor de la justicia social se entretejió así con las ideas racistas y el antisemitismo. Pero las actividades de Stoecker acabó paralizándolas en Prusia aquel mismo emperador al que su autoritarismo cristiano había exaltado. Guillermo II, convencido por Bismarck de que Stoecker era una amenaza potencial para la tranquilidad de la nación, le expulsó de su puesto en la corte en 1889. El emperador, al que no le gustaba que alguien de su círculo de la corte tuviese una independencia política como la que tenía Stoecker, comentó que su predicador había terminado como debían terminar todos los clérigos que metían las narices en la política. Pero la fórmula de Stoecker para popularizar la acción cristiana sobrevivió a su autor.

En la católica Austria, Karl Lueger, que fue durante mucho tiempo burgomaestre de Viena, fundó el Partido Social Cristiano. También él unía reforma social y objetivos cristianos con antisemitismo en un programa de partido que atrajo a las clases más bajas. También

se insistía en este caso en una distribución más equitativa de la propiedad en nombre de la justicia social cristiana, y Lueger se acercó más en la Austria católica a la adopción de la idea del corporativismo. También se decía en este caso que el judío no cristiano conspiraba para impedir esto. Ya nos hemos extendido mucho sobre Lueger en el capítulo sobre el racismo, pero conviene repetir que Adolf Hitler absorbió sus ideas antisemitas en la Viena de Lueger. Pero, aunque admirase a Lueger durante el resto de su vida, Hitler se dio cuenta de que el propio burgomaestre era un tanto cínico respecto a su programa. Sin embargo, se aplicase o no cínicamente, ésta fue la fórmula eficaz para obtener el poder que se utilizó tanto en Viena como en Berlín.

Stoecker y Lueger nos muestran el impulso cristiano en el cambio de siglo atrapado en los movimientos racistas de la época; algo parecido sucedió, como sabemos, con el catolicismo francés en la época del asunto Dreyfus. Podía polarizarse y canalizarse así el desasosiego, especialmente el de las clases medias bajas, en nombre del autoritarismo católico. Pero en Alemania hubo un hombre que se esforzó por aplicar el cristianismo a los problemas de la sociedad de masas de una forma más democrática.

Friedrich Naumann (1860-1919) era un liberal que podría haberse sentido cómodo dentro del cristianismo inglés, pero que intentó su reforma en el seno de la iglesia prusiana. A partir de 1890 organizó grupos de jóvenes clérigos protestantes que se comprometían a apoyar a los trabajadores frente al capitalismo. Naumann creía que la política social de Bismarck había fracasado y conjugó esto con un ataque al conservadurismo del canciller por su limitación de la libertad política. Sus ideas políticas eran las de la revolución de 1848. Naumann unía, pues, el liberalismo político con el evangelio social. Pero no hacía esto a la manera inglesa o estadounidense, ya que en la tradición alemana del pensamiento de Naumann había un marcado elemento de nacionalismo. Su objetivo era reconciliar al trabajador con el estado y destruir así la conciencia de clase, que consideraba al estado uno de los enemigos de las clases trabajadoras. Naumann era sincero en su política social y en su liberalismo, pero se basaban los dos en una tradición nacionalista. Lo que mejor ejemplificaba esa tradición para Naumann era la Alemania de 1848, y no la Alemania de Bismarck. Se podía mantener y reforzar el estado, incluso en una sociedad de masas, si se unía lo mejor de la tradición alemana a la libertad política y una igualdad social mayor.

Pero Naumann, a pesar de su propósito de unir el liberalismo y la tradición nacional, se veía arrastrado a veces por ideas de poder nacional. Cuando éste desembocó en el expansionismo alemán en el

cambio de siglo, lo apoyó de todo corazón y pareció situar ese imperialismo por encima de cualquier interés cristiano. Como escribió él mismo: «¡Nada, absolutamente nada, valdrán la cultura y la moralidad en la historia del mundo si no están protegidas e impulsadas por el poder! El que quiera vivir debe luchar.»

Frente a estas ideas, había que arrinconar los ideales de 1848, el liberalismo, en nombre del poder nacional. Hay, pues, una contradicción básica en el pensamiento de Naumann que le hizo seguir una trayectoria política contradictoria. Apoyó muchas de las medidas de política exterior de los emperadores, pero en 1919 dio la bienvenida a la joven república y fundó el Partido Democrático para sostenerla. Todo su pensamiento avanzaba una identificación del cristianismo con la libertad y la justicia. Su ideología proporcionó a muchos de sus contemporáneos una alternativa al socialismo y al estado bismarckiano, una ideología que pedía, también, una Alemania liberal que garantizase al trabajador una justicia cristiana, pero sin destruir la sociedad ni abolir las relaciones de propiedad. Sus ideas reconciliaron a muchos con la república alemana recién nacida, y su muerte en 1919 privó a Alemania de un hombre que podría haber hecho, si hubiese vivido, una aportación positiva a la nueva república alemana.

Si este planteamiento cristiano de los problemas de la sociedad y de la política podría o no haber desviado el curso del autoritarismo alemán es pura especulación. El cristianismo se había unido ya a ese movimiento con Stoecker y Lueger, y esa alianza se afianzó aún más a otro nivel por el pensamiento cristiano del propio Bismarck, pues el fundador del Segundo Imperio era un protestante devoto. Pero su cristianismo nunca pareció poner trabas a su talento para la «política real». El cristianismo significaba para él asumir las propias responsabilidades; su reponsabilidad era mantener el poder del estado alemán. Por eso el cristiano tenía a veces el deber de actuar «anticristianamente» en el ámbito de la política. Bismarck ejemplifica la distinción entre moral pública y moral privada, que constituye una característica de la historia de Occidente. Además, esta división estaba santificada por el propio cristianismo. De nuevo, el estadista prusiano participaba de una importante tradición del pensamiento cristiano.

Bismarck racionalizó este tipo de cristianismo, como habían hecho antes que él tantos estadistas y teólogos. El mundo era malo y estaba lleno de pecado; se triunfaba sobre él a base de valor y de sentido de la realidad. Sólo así podía cumplir el estadista con la responsabilidad que le había asignado Dios de preservar el estado. No podía haber ninguna relación entre el Sermón de la Montaña y la realidad de la política. Esto recuerda la comparación entre Maquiavelo y las

Sagradas Escrituras, favorable al primero, que hizo el cardenal Richelieu para justificar su fe y su política, o las palabras de aquel teólogo calvinista del siglo XVIII que afirmaba que «si Dios se sentase con canallas, hasta Él tendría que recurrir a la mentira». Bismarck se hacía eco de estos sentimientos al sostener que un hombre de estado debía «atenerse a las exigencias del estado» porque ése era el deber que le había impuesto Dios.

El impulso cristiano se vinculó así directamente al poder nacional, y estas ideas se difundieron desde los púlpitos de la iglesia estatal prusiana. La ética cristiana no se manifestaba en acciones externas, que podían significar resistirse al estado; era una experiencia puramente interior. Los muchachos alemanes cantaban una canción de la Guerra de los Treinta Años que expresaba esta actitud: «... ¿qué importa que mi cuerpo esté encarcelado con tal de que mi espíritu esté libre?» La canción tenía un sentido revolucionario para los campesinos del pasado, pero para los alemanes contemporáneos conmemoraba la división entre el mundo real y la ética interior, que no necesitaba de manifestaciones externas. Este cristianismo no ponía ningún obstáculo al autoritarismo y no hacía ningún llamamiento a la acción social. Muchos ministros de la iglesia prusiana no se dieron cuenta de esto hasta que cayó sobre ellos el nacionalsocialismo, y suscribieron entonces la declaración de Barmen en 1934, magnífica aunque tardía. La iglesia prusiana declaraba entonces que los cristianos debían obedecer a Dios en vez de al hombre para defender la ética cristiana frente al totalitarismo. Porque cuerpo y espíritu no podían, después de todo, divorciarse.

El principal problema con el que se enfrentaba el protestantismo surgía de su relación con el estado. Ernst Troeltsch lo definió como una religión más conservadora que cristiana. En Alemania, sobre todo, el protestantismo tendió a convertirse en una legitimación de la desigualdad social y eso significaba para Guillermo II cuando dijo que «el pueblo debe conservar la religión». Pero este cristianismo intentó afrontar la sociedad de masas, en Alemania con un tipo de autoritarismo cristiano, en Inglaterra con una preocupación más auténtica por la igualdad social.

El interés por la teología disminuyó, comparado con el período de principios de siglo, pues el reto que plantearon al cristianismo la nueva exégesis bíblica y los jóvenes hegelianos aún seguía muy vivo. Un escritor alemán proclamó que lo mejor que podía hacer la cultura era enterrar la religión en los polvorientos anaqueles de la historia, y no era un socialista. Hubo, sin embargo, una vigorosa corriente de teología protestante que estuvo presente desde principios de siglo, y la exégesis bíblica constituyó un aspecto muy importante de ella. Frie-

drich Schleiermacher, en sus *Discursos sobre religión* (1799), había resaltado la importancia de la piedad y la salvación en contraposición al racionalismo de la época. Pero lo había hecho definiendo la piedad como la autoconciencia individual de lo divino, no del conocimiento o de los hechos. Para él la veracidad o la falsedad de la Biblia en términos históricos era intrascendente.

Este tipo de impulso lo potenciaría el teólogo luterano más famoso de finales del siglo XIX, Albrecht Ritschl (1822-1889). La piedad se convirtió en su caso en un imperativo ético centrado en el poder redentor de Cristo. Aunque Ritschl destacaba la importancia del Nuevo Testamento, prescindió de la idea de que estuviese inspirado. Sin embargo, ninguna crítica teológica podía tocar la figura de Cristo: había una diferencia fundamental entre una comprensión mundana de la religión y la penetración que proporcionaba la religión misma. Ritschl daba plena libertad para la crítica bíblica superior, pues ésta no podía afectar a los libros evangélicos de la Biblia si se aprehendían mediante un acto de cognición religiosa.

Un destacado discípulo suyo, Adolf Harnack (1851-1930), intentó combinar estas ideas con el estudio riguroso de la historia y con la erudición. Esto último no era para él algo sin importancia; permitía al cristiano distinguir entre lo verdadero y lo falso, entre el mensaje de Jesús y lo que habían interpretado que significaba Pablo y los apóstoles. Lo que es importante a nuestros efectos es que tanto Ritschl y Harnack como Schleiermacher antes que ellos rechazaron un marco teológico estricto para el protestantismo. Este liberalismo tendió a ampliar el credo y a aceptar la crítica de la teología y de la Biblia desde un punto de vista histórico.

Este planteamiento del cristianismo podía llegar, y llegó a veces, no sólo a rechazar un marco histórico como intrascendente para la fe, sino también a ver en ese marco una fuerza hostil que había tergiversado el mensaje de Cristo. Cristo no era la personificación de lo divino, sino simplemente un imperativo ético. Podía así convertirse en monopolio de aquellos que eran, según su propia opinión, el único pueblo éticamente auténtico: los alemanes o arios. De Lagarde adelantó ya esta interpretación del protestantismo, oponiéndola al «veneno judío» de una religión concebida históricamente que era obra, no de Cristo, sino del converso judío Pablo (Saulo). El libro de Arthur Drews, titulado muy significativamente *El mito de Cristo* (1909), resultó importante para los que se oponían al cristianismo tradicional por razones de raza; Cristo no podía haber sido de ninguna manera un judío que viviese en Palestina. Esa tendencia ideológica integró así el cristianismo con la ideología racista y nacional.

En arte, la imagen del cristianismo tendió a lo impío, a la idea de

que la religión era hipocresía, una tendencia que condujo a un nuevo tipo de realismo en las representaciones religiosas, contrapuesto al de los románticos. Esto pudo contribuir, sin embargo, al retorno a una moralidad cristiana más antigua. Un cuadro como *Cristo a los doce años en el Templo*, de Max Liebermann, en el que aparecía un niño pobremente vestido entre proletarios y muebles viejos, causó un revuelo momentáneo en 1879. Estas obras protestaban por la apropiación del cristianismo por parte de los ricos y del estado. Enfrentaban el cristianismo con el problema social. Fritz von Uhde pinta su *Cristo* como un auxiliador de los pobres y de los oprimidos, un apóstol del trabajador. Estos cuadros eran un aspecto de esa conciencia social cristiana que intentaba liberar la fe de las ataduras del estado capitalista. Son representativos de uno de los elementos del protestantismo en el cambio de siglo que más tarde condujo a muchos a un marxismo cristianizado.

Sin embargo, el resurgimiento del cristianismo en el siglo XX partió de una base distinta. Ese proceso se halla más vinculado a un danés aún desconocido, Soren Kierkegaard. El hombre ha de aprender de nuevo a enfrentarse directamente a Dios en los dilemas de su existencia; debe volver al Evangelio y al Dios que se lo dio. De lo que se deduce que debe rechazarse cualquier relación entre cristianismo y fuerzas externas. Ésta habría de ser la doctrina de Karl Barth, tan importante en el siglo XX.

El gran problema con que se enfrentó el cristianismo en el siglo XX fue su actitud hacia la sociedad totalitaria. Su reacción ante este problema, o su falta de ella, será algo que estudiaremos en capítulos posteriores. Pero el cristianismo hubo de soportar también el desafío de ideologías rivales, como le ha sucedido constantemente en los tiempos modernos. La modificación que se produjo en el espíritu público de Europa en el cambio de siglo originó un interés creciente por el hombre interior como protesta contra el positivismo, la ciencia y la sociedad industrial. El cristianismo no se integró en este tipo de mentalidad europea hasta después de la primera guerra mundial; sería entonces cuando el protestantismo se decantaría por un planteamiento muy distinto al expuesto en este capítulo: no para la solución de cuestiones sociales, sino con la neoortodoxia de Karl Barth y sus discípulos. Por entonces, se enfrentaba al cristianismo otro movimiento, también interesado por el «hombre interior»; un movimiento que, surgido de un marco científico, se convirtió en un medio de penetrar en el yo del hombre y, además de esto, en una explicación del hombre mismo en términos metafísicos.

Capítulo 4

FREUD Y EL PSICOANÁLISIS

Los principios del psicoanálisis moderno forman parte de esa transformación de la mentalidad europea que hemos analizado en capítulos anteriores. Este interés por la mente del hombre como parte de una reacción general contra el positivismo y el materialismo del período ha sido calificado recientemente por Stuart Hughes como el «redescubrimiento del inconsciente». Escritores como Proust penetraron profundamente en el inconsciente, y artistas como los expresionistas consideraron que estaban reproduciendo las emociones espontáneas del alma. Esta atmósfera estimuló un anhelo consciente por lo primitivo, que se equiparó con lo auténtico. Hombres como el alemán Langbehn ansiaban un retorno a la naturaleza, al pasado ario; Nietzsche exaltó lo primigenio como un principio de la vida. Estos anhelos, que atacaban por todas partes a la cultura tradicional, socavaron la supuesta seguridad del gran período burgués.

Sigmund Freud parecía diametralmente opuesto, en principio, a una atmósfera cultural de este género. Su vida era la de un burgués de hábitos tranquilos e ideas ilustradas... ideas ilustradas en el sentido del siglo XVIII, pues la ideología de esa época no había desaparecido nunca de la conciencia mesocrática. Freud conjugaba una creencia en la tolerancia, en el racionalismo, con una fe de positivista en la posibilidad de elaborar una ciencia de la sociedad. La ciencia abriría el camino hacia una vida mejor. ¿Qué podía tener, pues, en común este científico concienzudo con una atmósfera cultural tan opuesta a todo lo que él estimaba?

La concepción de Freud de la vida emocional tuvo muy poco en común con los antirracionalistas hasta después de la primera guerra mundial. Hubo, sin embargo, una correspondencia creciente entre su pensamiento y el de los antirracionalistas ya mencionados. Pero, ya antes de eso, uno de los logros de Freud fue que emancipó el estudio de la mente de consideraciones puramente anatómicas y físicas. En

su caso concreto, esto hizo que la mente humana se convirtiera aún más en tema de estudios científicos, pero en el de un discípulo suyo, Carl Gustav Jung (1875-1961), la psicología se entretejió con conceptos de primitivismo y de raza. Después de 1918, el mismo Freud empezó a aislar cada vez más la mente humana de los factores del entorno y hasta de las realidades de la vida. Así fue como se integró la ciencia en formación de la psicología en los ambientes culturales de Europa antes y después de la guerra.

No obstante, hasta 1918, la base del examen freudiano del alma humana estuvo anclada en las ciencias naturales. Freud había empezado ejerciendo la medicina y había centrado su interés en la neurología clínica. El estudio del cerebro humano no era nuevo, aunque en la juventud de Freud se abordaba principalmente en términos funcionales y fisiológicos. Estas investigaciones habían superado ya la frenología de Franz Gall, y se orientaban sobre todo hacia la investigación anatómica. Así, Broca había descubierto la importancia que tenía el lóbulo frontal del cerebro, una alteración del cual causaba graves trastornos en el habla (1861). Entre los años 1882-1894 Freud fue desarrollando un enfoque distinto de estos problemas en colaboración con otro médico vienés, Josef Breuer.

Los hitos de la creación del psicoanálisis moderno pueden establecerse fácilmente. El primer avance se produjo con el caso de «Anna O.», una paciente de Breuer que padecía una histeria grave. Esta histeria pareció esfumarse después de que la paciente, en asociación libre, relató ciertos acontecimientos desagradables de su juventud (1882). Éste fue el principio de la «cura de conversación», aunque Freud tardó otra década en librarse del uso de la hipnosis como método para hacer hablar a los pacientes. Por entonces había descubierto ya el valor de la asociación libre ininterrumpida. Esto fue sólo un primer paso, puesto que planteó la cuestión de por qué esta asociación era importante. Fue esta cuestión lo que llevó a los mayores descubrimientos, y ocurrió así porque Freud era un racionalista y un positivista en esta etapa de su evolución. Tenía que haber una explicación razonable, científica, para este fenómeno, como para el resto de los fenómenos del mundo. Esto significaba a su vez que tenía que haber una causa determinable que produjese el efecto. No hay nada, pues, aquí sobre los profundos misterios del alma, sobre una fuerza vital cósmica y una «intuición» natural, sólo la búsqueda científica de la verdad determinable.

El paso significativo siguiente del análisis de Freud fue un resultado directo de esta actitud, que le llevó a profundizar más en la asociación libre. En 1897 estaba convencido de que las historias que le contaban los pacientes eran sin duda falsas, de que no tenían ningu-

na relación con la realidad. Freud vino así a comprender la importancia de las fantasías, sus orígenes en la infancia y su relación íntima con las primeras experiencias sexuales. Las directrices principales del psicoanálisis aparecen ya definidas y formuladas en el libro más importante de ese período de la evolución de Freud, *La interpretación de los sueños* (que terminó en 1900). A través de la observación científica de muchos casos, Freud creía haber descubierto que los sueños y las fantasías tenían su origen en experiencias sexuales humanas concretas. Conviene señalarlo porque normalmente se habían atribuido esos fenómenos a recuerdos populares o raciales; así lo habían hecho ya los hermanos Grimm con sus cuentos de hadas en una etapa anterior del siglo. Freud sacó los sueños y las fantasías de su marco romántico y les dio una base humana determinable... una base, además, que él consideraba científica. Esto tenía que parecerles revolucionario a quienes se interesaban por las profundidades insondables, y en consecuencia bellas, del alma y a quienes defendían una moralidad liberal. El descubrimiento presagiaba una inversión de la «arremetida de la respetabilidad». Además, aquellos médicos que consideraban que su función se limitaba a la parte física y anatómica de la naturaleza humana desaprobaron también estas ideas.

Freud se convirtió en una figura solitaria rodeada por un grupo de discípulos. Parecían abrumarle las revelaciones ilimitadas que creía que podría hacer la ciencia al desvelar la esencia de la naturaleza humana. Puede que esto explique por qué concedió una consideración tan seria a las ideas de su íntimo amigo, el médico berlinés Wilhelm Fliess. Fliess, que pretendía explicar científicamente la totalidad del cosmos, relacionó la periodicidad de todas las actividades humanas con la periodicidad de las actividades sexuales de las mujeres. A partir de esto calculó matemáticamente cuándo tenían que realizar las tareas de la vida hombres y mujeres y cuándo no. Su obra era una tentativa más de introducir certidumbre científica en un mundo desorganizado. Que Freud aceptara temporalmente las teorías de Fliess revela su propia inseguridad científica. Fue el creciente dogmatismo de su amigo lo que acabó provocando la ruptura entre los dos.

¿Cuáles eran, entonces, las teorías de Freud? Él mismo redactó al final de su vida un breve resumen de ellas en *Una síntesis del psicoanálisis* (1940). El punto de partida era la relación entre órganos corporales (incluyendo pautas de conducta) y conciencia humana. Otras teorías anteriores habían considerado que existía una relación directa entre los dos, pero Freud rechazaba esta apreciación. Había una estructura intermedia situada entre el cuerpo y la conciencia. Este estrato del «inconsciente» se caracterizaba por aquellas leyes especiales que Freud había intentado determinar científicamente: imágenes y ex-

presiones simbólicas (fantasías), flujo libre de la energía sexual en su connotación más amplia (libido) y, sobre todo, una ausencia de distinción entre pasado y presente, sujeto y objeto, fantasía y realidad.

¿Cómo estaba regido ese mundo? Primero estaba el «ello», los instintos primarios inherentes a los seres humanos. Segundo, el «yo», esa parte del ello que se había ido organizando mediante la adaptación a las influencias del medio y que era responsable de la autopreservación. La relación del yo con el ello la comparaba Freud con la de un jinete con su caballo. El yo representaba la razón y el ello las pasiones sin trabas. El yo tenía una importancia decisiva según este análisis, ya que como jinete debía controlar al caballo. El yo tenía que mantener un equilibrio entre las fuerzas que actuaban sobre él y ponían en peligro su función. Estas fuerzas eran desagradables, lo mismo que los instintos que estaban sepultados en el ello, y la reacción a esto era la angustia. El yo se enfrentaba a otro peligro procedente del «super-yo», donde se prolongaba la influencia de los padres. Los efectos de los inhibidores culturales se hallaban reforzados debido a que una parte larga y decisiva de la vida del individuo transcurría en la infancia. Pero el mayor peligro procedía del propio ello. Sus instintos primarios eran expresión del verdadero objetivo de la vida y provocaban la mayoría de las tensiones.

También el ello tenía un núcleo que Freud creyó haber determinado. La libido era la causa más importante de los problemas que planteaba el ello al yo. Los impulsos sexuales no aparecían en la pubertad, sino que constituían una parte esencial de los instintos primarios. Esto era ya, por sí solo, una afirmación revolucionaria. Los impulsos sexuales habían sido para educadores como Thomas Arnold algo que los muchachos tenían que superar para llegar a ser caballeros cristianos; eran los malos hábitos de la adolescencia. Le habían seguido en esto muchos otros; a lo largo del siglo XIX la ilustración sexual había consistido en castigar aquellos malos hábitos que toda persona moral superaba. Freud convirtió los impulsos sexuales en un elemento básico de la evolución del hombre desde la cuna a la sepultura, y llegó a la conclusión de que la función del yo era defenderse del ello conteniendo la energía sexual. ¿Cómo se defendía el yo? La respuesta a este interrogante condujo directamente a la enfermedad que padecían los pacientes de Freud.

La defensa del yo adoptaba la forma de la represión: almacenar las experiencias desagradables lejos de la conciencia del individuo. El yo sublimaba, desviando los impulsos sexuales hacia otros objetivos; utilizaba el narcisismo para dirigir la libido hacia el propio yo del ser humano. Las neurosis que provocaba todo esto eran sustitutos de una satisfacción sexual denegada, una medida para impedir esa satis-

facción, o una mezcla de ambas cosas. Estas neurosis tenían normalmente su origen en la infancia, sobre todo en la vinculación sexual al padre o a la madre. Freud llamó a esto el complejo de Edipo, por el drama griego del incesto. En la sociedad moderna, se trataba de anhelos que el yo tenía que reprimir y eliminar. Pero era evidente que las neurosis se podían prevenir simplemente dando rienda suelta al ello.

También hombres como Gide y Proust se interesaron por los problemas de las aberraciones sexuales. Para algunos contemporáneos literarios de Freud fenómenos como la homosexualidad eran, o una rebelión contra las convenciones burguesas, o bien expresiones auténticas de una sinceridad interior que no se debía reprimir. Pero Freud discrepaba también en esto; había que reprimirla. La función básica del yo era, después de todo, la adaptación al medio. Y Freud aceptaba sin discusión que el medio era un medio de moralidad burguesa. Todo su esfuerzo se encaminaba a lograr curaciones, es decir, a producir reacciones «normales» ante las realidades de la vida. En esto se hallaba tan lejos de ser un revolucionario como en sus hábitos personales o en su concepción de la vida. Una de sus principales ambiciones era ser catedrático de la Universidad de Viena, y se sintió muy satisfecho cuando obtuvo por fin el título de profesor honorífico. Influía en esto, claro está, el deseo de otorgar respetabilidad al psicoanálisis, pero se correspondía también con su visión general del mundo. El edificio de su teoría estaba todo él edificado en torno al conflicto de la razón (yo) con las pasiones (ello). Había que controlar las pasiones. Erich Fromm ha resumido muy bien esto: «El psicoanálisis de Freud es un intento de desvelar la verdad sobre el propio yo... el objetivo de la cura es devolver la salud, y los remedios son la verdad y la razón.»

Naturalmente, estas actitudes determinaron la concepción freudiana de la naturaleza de la cultura humana. La tarea primordial de la cultura era eliminar la agresividad del hombre, ayudar al yo a cumplir plenamente su función. Era necesario, por tanto, establecer amplios controles y restricciones en relación con la vida sexual. Freud fundió una vez más estos descubrimientos con la moralidad dominante de su época; él no era un libertino ni mucho menos. Sin embargo, estas restricciones significaban una liberación o desviación de energía hacia otros canales que conducían a la creatividad cultural. La cultura obtenía, según su opinión, una gran parte de la energía mental que necesitaba sustrayéndosela a la sexualidad. La civilización lograba así dominar las peligrosas tendencias agresivas de los individuos debilitándolas y desactivándolas. La concepción freudiana de la lucha eterna entre razón y pasiones, una concepción apoyada

en la ciencia, se convirtió en una interpretación funcional de los fines y medios de la cultura.

Así pues, la cultura se basaba en la coerción y la renuncia. Freud advertía, por tanto, contra utopías y panaceas. Se hallaba próximo a los existencialistas en su conciencia de la tensión entre la naturaleza del hombre y su existencia en el mundo. También en este aspecto podría liberarse el hombre si comprendía su propia agresividad e irracionalidad; no era una víctima de la historia o de la sociedad como había creído Marx, sino de su propio inconsciente. Pero la situación del hombre no era desesperada, se podía reforzar su yo, se podía curar a través de la ciencia. La cultura formaba parte de ese proceso. Las ideas de Freud sobre la cultura se hicieron más firmes durante la primera guerra mundial, al mismo tiempo que los hombres sentían la decepción que estaba invadiendo Europa. Consideraba ahora el yo y el ello como la pulsión de vida y la pulsión de muerte en el hombre, y que la pulsión de muerte era más fuerte, lo que podía ser un reflejo de la guerra, claro; aunque a él siempre le había preocupado la muerte, porque creía que moriría a los cincuenta años.

En *El malestar en la cultura* (1930) Freud destacaba la agresividad del hombre, *homo homini lupus*, de un modo que no lo había hecho nunca. Expresaba al mismo tiempo su creciente decepción con los principios democráticos destacando la necesidad de la jefatura. Pero el cambio más importante fue de un tipo distinto. Negaba cada vez más la importancia del entorno para la mente. Mejorar las condiciones sociales, modificarlas, tendría escaso efecto sobre el estado de la mente humana. Freud criticaba el comunismo, la abolición de la propiedad privada, basándose en este punto de vista. Este aislamiento de la mente respecto a otros factores era algo que había estado implícito en la forma misma con que Freud la trataba: como un universo con leyes propias. Pero el yo funcionaba dentro de la sociedad, se adaptaba. Aun así, lo importante no era la sociedad, sino la lucha del yo y del ello dentro de la mente. Las implicaciones se hacían explícitas. El complejo de Edipo y los sentimientos de agresividad eran importantes y no estaban relacionados con la sociedad ni con la cultura en su conjunto. La consecuencia fue que su enfoque científico fue haciéndose cada vez más mecanicista y determinista. Así era como funcionaba la mente, como un mecanismo independiente; ninguna otra cosa importaba.

Pero asociada a esta agresividad había una desesperanza respecto a la posibilidad de llegar a conocer algo exterior a la mente que fuera inamovible. La ciencia, que abriría el camino para un mundo mejor, se convertía en una simple hipótesis. No podía conducir a un conocimiento del estado real de las cosas, pues todo debía traducirse al

lenguaje de las percepciones del hombre, de las que no podía librarse: «... la realidad será siempre incognoscible.» Quizá todo se debiese al hecho de verse precipitado de pronto en el caos de la posguerra, siendo como era un hombre que creía en lo que él llamaba la «ciencia desapasionada». Lo cierto es que, aunque nunca perdió su fe en la razón, el ámbito de ésta había ido quedando reducido al de la explicación de los procesos mentales. Y hasta en esto fallaba, pues era de esta explicación de la que procedía, al final, el pesimismo de Freud, su visión del hombre como agresor, su desesperanza de llegar a conocer realmente la realidad alguna vez. En este punto el psicoanálisis se convirtió casi en una metafísica.

El racionalismo y la ciencia no podían ya desentrañar un mundo en el que el existencialista Heidegger definía al hombre como «... una criatura finita, emplazada entre el nacimiento y la muerte llena de angustia y de sentimientos de culpa». Estas personas se sumergían en lo irracional y rechazaban cualquier manipulación racional de ello. Lo aceptaban en sus propios términos. Esto no podía hacerlo Freud. Él nunca fue un filósofo. Desdeñó a Nietzsche, tan importante para sus contemporáneos, diciendo que «yo nunca he sido capaz de leer filosofía abstracta». Igual de reveladores eran sus limitados gustos literarios, la práctica ausencia de cualquier sentido real de juicio estético. La literatura le interesaba sólo en la medida en que pareciese plantear un problema psicoanalítico. Él no podía buscar una huida del caos de la posguerra a través del positivismo o de filosofías como el existencialismo. Sin embargo, Freud sentó las bases para el psicoanálisis como metafísica, como algo que llevaba dentro de sí una explicación del mundo, como la cosmología total que abrazaron muchos de la generación siguiente.

Freud rechazaba claramente la filosofía, pero su actitud hacia la religión era mucho más compleja. Aunque edificase un credo rival (al menos muchos lo consideraron como tal), esto no significó que ignorase la religión como una fuerza en los asuntos humanos, relacionada en realidad con su concepción de la mente. Su análisis de las neurosis obsesivas era una parte integrante de esa concepción. Había que mantener controlados los impulsos sexuales reprimidos, pero la represión de los impulsos antisociales era también una función definida de la cultura. La religión estaba relacionada con esto último; Freud veía paralelismos entre la conducta del neurótico obsesivo y prácticas como arrodillarse y rezar. Pretendía explicar también la religión mediante pruebas científicamente determinables. Pero la religión estaba también relacionada con la esencia sexual del ello. Así lo explicaba en *Tótem y tabú* (1911-1913): «... los inicios de la religión, de la moralidad y de la vida social se encuentran en el complejo de Edipo.» Freud

postulaba que cuando el hombre era poco más que los monos, existía una situación de promiscuidad absoluta en la que los hijos luchaban con su padre y le mataban con el fin de poseer a sus mujeres.

Las ideas religiosas de Freud estaban también relacionadas con una tendencia general de su época. Engels estaba familiarizado, como Freud, con la antropología, y la utilizó para demostrar que las relaciones de propiedad modernas procedían de la familia primitiva. Para explicar el origen de las ideas religiosas, James Frazer partió de modo similar de las costumbres primitivas de los italianos. Había un aspecto del pensamiento positivista que guardaba un sorprendente paralelismo con las ideas de Freud. Para Darwin, la conciencia humana era un producto de la evolución biológica; para Freud era un producto de las leyes del inconsciente que la ciencia podía determinar. Estas alternativas al pensamiento religioso se han examinado en otra parte, pero debemos decir aquí que el psicoanálisis se enredó en esta idea positivista a través del análisis de la religión realizado por Freud. El mismo Freud introdujo este tipo de análisis en géneros literarios como la biografía. La supuesta homosexualidad de Leonardo da Vinci se explicaba por medio de las experiencias sexuales infantiles que habían conformado su carácter (1910). La crítica literaria quedó implicada en esto. Freud analizó el relato «Gradiva», del danés Wilhelm Jensen, porque vio recuerdos infantiles reprimidos en el amor de un arqueólogo hacia una muchacha representada en un relieve griego y en el posterior error del enamorado, convencido de que ella había muerto en Pompeya (1906). Freud extendió así los resultados del psicoanálisis a la vida literaria y religiosa. No es extraño que acabara convirtiéndose en una cosmología completa.

En esto tuvo gran importancia Jung, que fue durante un tiempo discípulo y amigo de Freud. Pero, mientras que Freud no dejó de ser nunca un racionalista, Jung evolucionó siguiendo la dirección de los movimientos neorrománticos e irracionalistas de su época. Jung procedía de Suiza y de un medio burgués respetable, lo mismo que Freud. La vida de las clases medias de Basilea o de Zurich no era muy distinta de la de las mismas clases en Viena; las diferencias no podían ser tan fundamentales como para provocar la ruptura entre Freud y Jung. Es indudable que Jung poseía una brillante inteligencia; sus primeros trabajos sobre la importancia de la libre asociación de palabras confirmaban las investigaciones de Freud. De hecho, Freud le llamó su «príncipe coronado». Pero Jung era de mentalidad independiente y tendía al dogmatismo. Además, su formación no había sido exclusivamente científica; había incluido la filosofía y, sobre todo, el estudio de la arqueología. Su padre había sido pastor de la iglesia protestante suiza y Jung se educó en una atmósfera moralmente

idealista. Estas diferencias de origen despertaron intereses distintos en la investigación de la mente inconsciente. Jung procedió a modificar las conclusiones de Freud sobre la importancia de los impulsos sexuales para las leyes de la mente. En 1912 escribió un ensayo sobre los «símbolos de la libido» en el que convertía las ideas sexuales en meros símbolos de impulsos superiores. Rompía con esto con el maestro, que le había considerado su sucesor.

¿Qué dirección tomó el pensamiento de Jung? Lo que mejor la define quizá sea el título de un libro que publicó mucho después, *La realidad del alma* (1932). La palabra alma venía a describir el subconsciente, y este alma representaba la «experiencia colectiva» de la humanidad, de los antepasados y de los pueblos. Jung comparaba este subconsciente, este alma, a un mar sobre el cual flotaba el yo como un barco. El super-yo se ensanchaba para incluir a los ancestros además de a los padres. Los ingredientes sexuales del ello y del super-yo quedaron relegados a una condición de importancia relativa. Esta reinterpretación del psicoanálisis reflejaba los estudios que había hecho Jung de pueblos primitivos que le condujeron, a su vez, a destacar la conciencia de grupo. También Freud la había destacado después de 1918. En el caso de Jung no se trataba simplemente de un instrumento para reprimir los impulsos del hombre, sino parte del alma del hombre. Él llamaba a esto el instinto gregario, que llevaba al deseo del hombre a perseguir lo extraño, lo diferente, lo herético.

Por tanto, las neurosis estaban relacionadas con la alienación del hombre respecto a su alma más que con la sexualidad. El factor moral era decisivo para la neurosis. Jung intentó ilustrar esto a través de la historia de uno de sus pacientes. Este hombre sufrió una neurosis después de haber estado de vacaciones en el popular centro de veraneo suizo de Saint Moritz. La clave de su problema era que una profesora pobre que estaba enamorada de él le había pagado aquellas vacaciones. La «posición moral» del paciente era culpable. Estos factores, afirmaba, los había ignorado Freud, porque formaban parte del alma del hombre. No es extraño que la religión jugase un papel tan positivo en este psicoanálisis. Era parte del subconsciente colectivo del hombre, parte de la experiencia colectiva de la humanidad. Según Jung, la neurosis aparecía cuando se intentaba escindir la unidad del subconsciente: no era posible disociar la convicción religiosa y filosófica por una parte y los intereses políticos y sociales por otra. Jung aseguraba que la enfermedad de su época era la disociación del yo y su alma. No había aquí ninguna imagen de un jinete controlando un caballo. El yo no debía intentar escindir ese subconsciente que era, en conjunto, una cosa buena con la que el hombre debía vivir en armonía siempre.

Pero Jung creía en la existencia de grandes individuos que podían emanciparse del instinto gregario a través del «destino» o de la «voz interior». Ellos, como el Fausto de Goethe, tenían dentro de sí un demonio privado, pero no estaban condenados necesariamente. De hecho, eran indispensables, porque las masas necesitaban un jefe; ansiaban una personalidad propia para escapar del subconsciente colectivo. Es significativo que Jung citase a Mussolini como ejemplo de esa jefatura. Sin embargo, ideológicamente Jung se acercó más al nacionalsocialismo que al fascismo italiano. Al ir elaborando sus teorías, el subconsciente colectivo se transformó en un inconsciente racial. Las experiencias colectivas de la humanidad, que incluían sus ancestros y sus gentes, se unificaron como experiencias raciales. Y no sólo fundió Jung su psicoanálisis con el pensamiento racista, sino que él mismo se hizo cargo de una publicación de psicología «arianizada» de la Alemania nacionalsocialista.

No es extraño que Jung vinculase la creatividad humana a una naturalidad del hombre que no ha disociado el yo del alma. Esto lo hallaba, y resulta muy característico, en la vida del campesino «... cuyo trabajo es tan rico y está tan lleno de cambios...», en contraposición a la del habitante de la ciudad. A los habitantes de la ciudad él les llamaba «máquinas modernas» y los consideraba alejados de la satisfacción inconsciente que era el destino del campesino. Jung fundía aquí la glorificación de la vida rural, próxima a la tierra, que constituía una parte tan importante de la transmisión del romanticismo del siglo XIX al siglo XX. Spengler había de deplorar de una forma muy similar el «intelecto de la Ciudad» y en la última etapa de su vida su «organismo cultural» se convertía en la ciudad del mundo o Megalópolis. La psicología jungiana se relacionaba con este tipo de pensamiento. Hemos de decir, sin embargo, que la proximidad de Jung al pensamiento racista estaba atemperada a veces por una insistencia en el entorno. Escribió así sobre los emigrantes americanos a los que el entorno del Nuevo Mundo había cambiado física y mentalmente.

Pero se introducía aquí de nuevo un tipo de misticismo. Jung escribió sobre ciertos aborígenes australianos que creían que uno no podía conquistar tierras extranjeras, pues en suelo extranjero vivían espíritus ancestrales extraños que habitarían en el recién nacido. Jung llegaba a la conclusión de que había una gran verdad psicológica en esta leyenda; la tierra extraña asimilaba al conquistador. Jung ejerció una gran influencia; la idea de la personalidad escindida, los factores morales, el subconsciente colectivo, se convirtieron todos en expresiones populares. Es posible que Jung prestase un servicio al psicoanálisis al rechazar el determinismo científico de Freud. Pero al hacerlo alteró el equilibrio en favor de un misticismo racial que consi-

guió, a su vez, cierta respetabilidad científica en virtud de su incorporación a sus teorías psicoanalíticas.

Jung fue el más famoso de los discípulos y admiradores de Freud que rompió con el maestro. Alfred Adler (1870-1937) representó otro desarrollo significativo del psicoanálisis, en parte porque demostró una vez más hasta qué punto la «ciencia desapasionada» formaba parte de la atmósfera cultural que lo rodeaba. Esto ya se ha visto reflejado en la evolución de Freud y en la vinculación de Jung con los nuevos románticos. Adler reflejó, de modo similar, las ansias de poder de Nietzsche. Al principio también él destacó el factor sexual, relacionando los sentimientos de inferioridad con lo femenino en la estructura del hombre, que estaba compensado por la «protesta» masculina. Pero pronto el ansia de poder, la agresividad del hombre, se convirtió en el núcleo de su análisis de la mente. Lo que impulsaba a la relación sexual era la pura agresividad, la voluntad de poder del hombre, más que el deseo sexual. De todos los primeros seguidores de Freud sólo Adler participó en la actividad política. Fue un socialista ferviente y adoptó en consecuencia una actitud más positiva hacia el entorno que Freud y que Jung. Había que analizar e interpretar al individuo teniendo en cuenta sus objetivos del presente y sus propósitos vitales más que su infancia. El ansia de poder, una vez entendida así, podía dominarse mediante una terapia que estimulase sentimientos sociales e intereses comunitarios como objetivos vitales.

Si Jung se apartó de Freud siguiendo la dirección del misticismo del alma, Adler viajó en la dirección de la conciencia social. El suyo fue un ataque frontal al maestro, no sólo por rechazar los factores sexuales, sino también por negar que la mente fuese un mecanismo de funcionamiento autónomo que había que ajustar al medio sin que formase parte de él. La ruptura se produjo un año antes que la de Jung (1911) y Freud aún estaba enfadado con Adler cuando éste murió veintiséis años después. Consideraba sus teorías un ataque directo al psicoanálisis, y Ernest Jones, discípulo suyo durante toda su vida, pasó por alto las teorías de Adler en su gran biografía del maestro. Adler tuvo, por supuesto, seguidores, lo mismo que Jung, pero sobre todo tendió un puente entre la realidad externa y la mente, ya que creía que la realidad estructuraba los objetivos vitales interiores del individuo, que tenían una importancia decisiva. La creencia en el ansia de poder vinculaba a Adler, no sólo con Nietzsche, sino también con Pareto y con los que concebían la vida en términos de luchas de poder.

Una historia de la cultura no puede abordar todas las desviaciones científicas y clínicas de Freud; hay un libro reciente que enumera nada menos que treinta y seis. Lo que habría que decir es que el psi-

coanálisis estuvo implicado en los problemas de la sociedad en cada etapa del camino, y que incluso cuando rechazó esa implicación reflejaba actitudes generalizadas. Adler no fue el único que sostuvo que existía una relación específica entre la enfermedad mental y el estado de la sociedad, también lo hizo Otto Rank. La voluntad humana era el aspecto creador de la personalidad, bloqueado por los impulsos de dependencia del individuo. Estos impulsos adoptaban la forma de un deseo patológico de volver al claustro materno. El hombre buscaba seguridad en un mundo inseguro. Nada tiene de extraño que esa necesidad viniesen a destacarla los psicoanalistas que escribieron durante la década de 1930, ya que se trataba de una necesidad que experimentaban sin duda muchos cuando gran parte de Europa iniciaba experimentos totalitarios. Erich Fromm destacó la búsqueda individual de significado en un período en que muchas personas se sentían alienadas tanto de su sociedad como de sus semejantes. El hombre podía autorrealizarse construyendo una sociedad mejor o bien huyendo de la libertad para refugiarse en la sumisión a la sociedad autoritaria. Fromm se hacía eco de ese sentimiento de la atomización del hombre que había ocupado a tantas inteligencias desde los nuevos románticos a la época actual. El pensamiento psicoanalítico más fecundo se interesó cada vez más por la condición del hombre en la sociedad existente.

Tanto Karen Horney como Fromm creían que el hombre sólo podía desarrollar su personalidad y sentirse verdaderamente seguro con una sociedad que fuese libre. Entendían por una sociedad libre actitudes positivas hacia la libertad e instituciones que permitiesen al hombre participar en su sociedad. No creían que unos cambios económicos y sociales fundamentales fuesen suficientes para acabar con la alienación del hombre de la sociedad y con la neurosis consiguiente. Wilhelm Reich representó una desviación del psicoanálisis hacia la izquierda que se convirtió en revolucionaria. Reich fue, en realidad, el polo opuesto de Jung. Creía que tenía que haber una revolución de la moral y de la economía para que se lograse la curación, y que no era sólo un individuo concreto quien estaba enfermo, sino la inmensa mayoría de la sociedad. La clave de esta situación era aquella represión sexual que Freud había intentado curar por adaptación a través del yo. Para Reich, esta represión provocaba la formación de un carácter artificial que servía de armadura frente a los impulsos sexuales. Para liberar a la humanidad había que destruir este «carácter moral», y sólo podía abolirse por medio de la liberación sexual. La cura no era la adaptación, sino la liberación sexual; la educación, las costumbres matrimoniales y la moral tenían que adaptarse a los impulsos sexuales humanos, no el individuo a ellas.

De este ajuste nacería una transformación de toda la sociedad, no sólo de sus elementos morales. Los hombres, una vez recuperada la salud sexual y el espíritu animal, no se sentirían ya satisfechos con el orden económico existente. Se negarían a hacer tareas rutinarias, a obedecer una autoridad impuesta. La represión era el motivo de que los individuos soportasen una sociedad de desigualdades, con normas morales rígidas y una autoridad política irracional. Un pueblo no reprimido cambiaría todo esto. Reich era marxista y su psicoanálisis intentaba fundir esa ciencia con una dinámica marxista. Mientras que Fromm creía que el sistema industrial moderno se oponía a la autoridad irracional y por eso conduciría a una sociedad libre y moderada en la que el individuo no estaría ya alienado, Reich llegó a la conclusión contraria. El industrialismo era, bajo el capitalismo, una sociedad construida por la personalidad reprimida de individuos enfermos. Liberando sexualmente a los hombres se cambiaría esa sociedad. Reich no entendía por libertad sexual la licencia desbocada, ya que el hombre, una vez liberado, regularía sus emociones, usaría la moderación en todas las cosas, pues estaría ya libre de tensiones impuestas artificialmente.

Todo esto está muy alejado del «alma» de Jung o de la «pulsión de muerte» de Freud, que Reich deploraba. Reich fue expulsado de la asociación psicoanalítica (1933) y se convirtió en una especie de místico al final de su vida. Su obsesión concreta se centraba en la llamada «caja de orgonas», que renovaba en teoría la potencia sexual del hombre y le liberaba así de sus represiones. Se suponía que en las paredes de la caja estaba atrapada la energía psíquica del cosmos y la energía sexual era una forma de la energía psíquica cósmica. Pero estos aspectos finales de las ideas de Reich no deben eclipsar su importancia para el historiador de la cultura. Intentó transformar el freudianismo en un credo de revolución social, e influyó sin duda en hombres como Arthur Koestler, con el que compartió, en determinado momento, la pertenencia a una célula comunista.

Adler, Rank, Horney y Reich, y también Fromm, representaron una desviación del propio Freud, ya que adoptaron un psicoanálisis sensible a las realidades de la sociedad. Jung estaba más próximo a Freud que los demás en ese sentido. El psicoanálisis se había convertido, a través de Freud, en una ciencia, pero una ciencia singularmente sensible a las corrientes intelectuales de la época, una ciencia que se hizo eco de ellas, en realidad, en su evolución.

La influencia de este movimiento fue enorme. Parte de ella se ejerció indirectamente; Jung tendió a apoyar, como hemos explicado, los movimientos racistas e irracionales de su época. Para muchos, eso se convirtió en una solución tan válida como cualquiera de las otras so-

luciones que se plantearon a los problemas de la época; y más aún cuando Freud, al concentrarse en las leyes de la mente y poner en entredicho la idea de que fuese necesario mejorar la propia sociedad, dotó a su ciencia de una metafísica propia. Podían hacerse diversos usos de esto: la curación de la mente llevaba a adaptaciones razonables a la sociedad existente. La sociedad no necesitaba cambiar, pero el hombre necesitaba el psicoanálisis. Esto llegó a tener una aplicación generalizada, sobre todo en Estados Unidos. Si se adoptaba otro punto de vista podían extraerse conclusiones opuestas. Jung comparó en una ocasión a Freud con Nietzsche, considerándole el gran destructor de la era victoriana de la sublimación. Freud no había tenido intención de destruir la moral en la que había sido educado, pero sus teorías podían utilizarse para hacer exactamente eso. El hombre debía liberarse de sus represiones, y se consideraba que esto quería decir que debían desaparecer las restricciones sexuales y morales (que el propio Freud había defendido).

Esto tenía que ver una vez más poco con la estructura de la sociedad o la mejora de las condiciones sociales. La frustración y la infelicidad se debían a la represión sexual. Hubo todo un cuerpo de literatura que, con la novela en primera línea, adoptó este tema. El análisis del carácter recibió una interpretación freudiana. Este movimiento hizo mucho, sin duda, por cambiar la moralidad de Europa. Tampoco en esto fue único el psicoanálisis. Escritores como Proust y Gide, afectados por la modificación que se produjo en el espíritu de Europa en el cambio de siglo, habían iniciado ya la tendencia. El freudianismo se convirtió en una parte, una parte muy importante, de la rebelión contra la moralidad y el positivismo burgueses.

Existe, sin embargo, una diferencia importante entre la búsqueda de la sinceridad de escritores como André Gide y el psicoanálisis de Freud. Por mucho que este último tendiese a convertirse en una metafísica en la mentalidad popular, se había demostrado que el área del subconsciente era grande. La ciencia había ratificado este descubrimiento esencial. Aunque Freud y sus discípulos puedan haberse extraviado muy lejos de la ciencia en especulaciones posteriores, su obra se apoyaba en último término en una base científica y no emocional. Nadie podía ignorar la existencia de la mente subconsciente del hombre porque poseía una realidad en términos científicos, además de formar parte de aquel cambio en el espíritu público de la sociedad europea que rechazaba la ciencia en pro de la «recuperación del inconsciente».

Los centros del movimiento fueron Viena, Berlín y, a través de Jung, Zurich. Pero pronto se difundió por toda Europa. Ernest Jones intentó introducir el movimiento en Inglaterra, enfrentándose a gran-

des obstáculos. Tanto Freud como Jung habían dado conferencias en Estados Unidos y pronto se introdujo allí también el psicoanálisis. En la década de 1930 Nueva York había sustituido a los centros europeos como punto focal del movimiento.

La expansión del nacionalsocialismo provocó este cambio en el punto focal del psicoanálisis, ya que hizo exiliarse a la mayoría de las personalidades importantes del movimiento, que eran casi exclusivamente judíos. Jung y Ernest Jones eran las excepciones, y es casi seguro que el creciente racismo de Jung se debió al hecho de que Freud y sus discípulos eran judíos. Es difícil de explicar por qué el psicoanálisis tendría que resultar tan atractivo a los judíos en particular. La sociedad vienesa, al nivel de Freud, no solía mezclar a judíos y cristianos, y debido a ello era probable que casi todos los amigos de Freud fuesen judíos, pero esta explicación no basta. Para muchos judíos de la educación y los antecedentes de Freud el judaísmo como religión tenía poca importancia, parecía una cosa anticuada en una época de ciencia y asimilación. Buscaban nuevas concepciones del hombre, y estaban por ello más abiertos a nuevas ideas que la burguesía cristiana. Les atraían sobre todo ideas que divorciasen al hombre de un marco tradicional, que los judíos, que apenas llevaban un siglo emancipados, no compartían. Esto no tiene nada que ver con un talento especial para la ciencia como se ha dicho tantas veces sin ninguna prueba, ya que los jóvenes judíos pronto seguirían el estandarte del poeta Stefan George, cuya visión de la humanidad se había liberado también de los grilletes del tradicionalismo de orientación histórica. Después de todo, lo que los judíos buscaban era una emancipación que fuese más completa que la que les había concedido la sociedad decimonónica, y esto exigía una búsqueda de alternativas en la visión del hombre y del mundo.

El psicoanálisis fue parte de una preocupación por la conciencia que señaló el cambio en el espíritu público de la sociedad europea. Al explicar los mecanismos de la mente humana tendió a dar al individuo un sentimiento de seguridad. La sociedad podía estar experimentando un rápido cambio y la gente podía sentirse confusa y desorientada, pero esto se podía remediar. Se conocían ya los mecanismos de la mente y, a partir de ese conocimiento, se podía superar los problemas y llegar a una explicación de la propia vida. Los descubrimientos científicos de Freud se habían convertido en una ideología y se necesitaban urgentemente ideologías. Porque, con la primera guerra mundial, se estaban disolviendo rápidamente todas las certezas sobre la vida y sobre el universo.

Capítulo 5

LAS CERTEZAS SE DISUELVEN

En la transición del siglo XIX al siglo XX habían empezado a surgir nuevas síntesis del pensamiento europeo; nuevas más en el énfasis que en el contenido. Gran parte del cambio de la mentalidad europea dominante lo inspiró el romanticismo; también las contribuciones cristianas tuvieron su origen en procesos decimonónicos. Ninguna ideología importante es nunca completamente nueva; la psicología freudiana, por ejemplo, tiene vínculos tanto con el positivismo anterior como con el nuevo interés por el inconsciente humano. Hay que recordar, además, que ideologías como el liberalismo y el marxismo continuaron vivas durante el siglo XX, el marxismo, de hecho, con fuerza renovada. Se mantuvo aislado del cambio de la mentalidad pública de la sociedad europea y por eso analizamos su evolución hasta la primera guerra mundial en los capítulos que tratan de sus orígenes en el siglo anterior. Pero hasta en este caso los «marxistas del corazón» estuvieron inspirados por un nuevo impulso romántico.

La primera guerra mundial fue uno de los grandes cataclismos de Europa que separó una época de otra, si bien esto exige cierta matización, pues el cambio de la opinión pública de la sociedad europea fue un punto divisorio más importante. La primera guerra mundial completó un proceso iniciado mucho antes; abrió de par en par las puertas al predominio de los hábitos mentales analizados en los últimos capítulos. Las certezas estaban esfumándose por todas partes, y en ese aspecto los cambios en la ciencia iban de la mano con los producidos por la propia guerra. El resultado fue una búsqueda creciente de raíces, de autoridades y de alguna esperanza más allá de la realidad de los hechos. El liberalismo y la era burguesa estaban resquebrajados hasta los cimientos, pero se trataba de un proceso que ya se había iniciado antes de que estallase la guerra. Conviene que ilustremos esta afirmación mediante el escenario social, echando otro vistazo a la vida de las clases burguesas antes de la guerra. ¿Hasta qué punto

era segura aquella vida en el pensamiento de los que la vivían y en el hecho económico real? Después de ese examen serán más fáciles de ver esas certezas que se esfuman por la guerra y por la nueva orientación de la ciencia.

Hoy parece casi irreal la vida de antes de la guerra; para algunos representa una edad de oro en la que la gente vivía segura y libre de cuidados. Desde el punto de vista de la alta burguesía fue sin lugar a dudas una época de bienestar. El mobiliario sólido y voluminoso de moda entonces simbolizaba en parte ese sentimiento de permanencia, lo mismo que la vida social de los ricos, con sus grandes y complicados banquetes en los que se reunía casi siempre la misma gente en un ciclo interminable. Una vida sin sirvientes habría resultado prácticamente inconcebible, hasta para las clases medias menos adineradas... tener una buena cocinera era el epítome de los anhelos de un ama de casa.

Los gustos mesocráticos eran eclécticos y conservadores al mismo tiempo. Las casas de los ricos y los edificios públicos imitaban, en toda Europa, los estilos griego y romano. En Berlín, edificios como el Museo Nacional intentaban recrear el estilo de los templos griegos, y en Inglaterra, donde aún era fuerte el impulso gótico, las estaciones de ferrocarril parecían o templos griegos o catedrales góticas. El gusto burgués ansiaba una identificación con el pasado, lo mismo que las ciudades en crecimiento se identificaban con las tradiciones de un pasado municipal más glorioso. El estilo popular de pintura también evidenciaba este anhelo de continuidad histórica. Los temas míticos e históricos eran parte de esa cultura patricia que los *nouveaux* deseaban reclamar como propia.

En Alemania se puso de moda hacia final de siglo pintar a prósperos hombres de negocios con atuendo renacentista. De este ansia de identificación histórica fue ejemplo el arquitecto alemán Gottfried Semper (1803-1879). El estilo de cada edificio debía estar determinado por su asociación histórica. Un cuartel debía construirse como una fortaleza medieval, el ayuntamiento como el palacio del dux de Venecia, y cada casa debía tener una «habitación renacimiento» y también una «habitación gótica». Por desgracia, esto no se quedó en simple teoría. Nada había en estas alusiones clásicas e históricas del arte monumental que recordase al propietario que vivía en un mundo en rápida industrialización. La literatura realista y naturalista del período no tenía ninguna popularidad en los hogares burgueses y sus ideas no se utilizaban para decorar monumentos y edificios públicos. Como vimos antes, fue contra esos gustos contra los que se rebeló el *Art Nouveau*. Este nuevo estilo vino a rivalizar en popularidad con las formas artísticas históricas y de tendencia romántica. Pero el «arte

nuevo» se hizo a su vez fantástico además de escapista, y quizá eso explique la considerable aceptación de que gozó entre la burguesía. Al idealizar su existencia, estas clases estaban apartándose de los problemas del presente.

Francia continuó siendo una importante excepción en esto. Allí nunca dejó de atraer el realismo, tan importante en novelistas como Émile Zola y en pintores como Honoré Daumier. La tradición racionalista continuó afirmándose a lo largo del siglo. Charles Morazé ejemplificó claramente la fuerza de esta tradición cuando contrastó las águilas imperiales del Primer Imperio y del Segundo. El águila de Napoleón I procedía de la tradición heráldica, la de Napoleón III, de un ejemplar contemporáneo de los jardines botánicos. La burguesía alemana escuchó devotamente durante generaciones los dramas musicales de Richard Wagner; en Francia, Wagner fue un fracaso. Bergson, al que los alemanes consideraban un ejemplo atractivo de filósofo que rechazaba la ciencia y el positivismo, habría discrepado de esa interpretación de sus ideas. Su intuición pretendía ser una adición a la ciencia, no su sustituto. Después de la primera guerra mundial, cuando en otras partes de Europa se pensaba que se estaba afrontando ya el «fin de la realidad», aún seguía viva en Francia la tradición racionalista.

El abismo que separaba el estilo de vida de las clases medias y la realidad era claramente visible, no sólo para historiadores dotados de una especial penetración, sino para los observadores contemporáneos. El impulso de identificación histórica indicaba ya una inquieta conciencia de esto, lo mismo que el impulso de traspasar la realidad exterior. Ya hemos hablado de la popularidad del nuevo romanticismo y el nuevo idealismo. Esta búsqueda iba acompañada de tentativas de escapar a la hipocresía y la rigidez de la vida burguesa. En Francia fueron ejemplo de esto escritores como Proust y Gide, y en Alemania los hijos de los burgueses procuraban escapar a través del movimiento juvenil. Había numerosas razones para este sentimiento de inseguridad en medio de la opulencia.

En las últimas décadas del siglo se produjo un cambio en el conjunto de la economía europea. Las grandes empresas y los grandes bancos estaban acabando con el pequeño empresario. Fueron las décadas en que consolidaron su fortuna dinastías industriales como la familia Krupp en Alemania. Los grandes bancos no sólo controlaban establecimientos bancarios más pequeños, sino también servicios públicos y numerosas materias primas. De hecho, Lenin había calificado la tendencia a la concentración del capital de apoteosis del capitalismo y la consideraba un signo indudable de su inminente destrucción. La burguesía que ya no podía competir se veía sometida a una

presión intensa. Ya hemos visto cómo no se adhirió al socialismo, sino a los partidos cristianos socialistas de Stoecker en Alemania y de Lueger en Austria. Para ciertos sectores de la economía este proceso significó un aumento de la intromisión del estado. Se estaban construyendo ferrocarriles a un ritmo acelerado y la iniciativa privada no los consideraba lo suficientemente rentables como para invertir en ellos. Así, en Alemania, Prusia controlaba tres cuartas partes de las vías férreas, y en Francia se nacionalizó en 1909 la Western Railroad. La necesidad económica estaba socavando el ideal liberal.

Los trabajadores estaban organizándose en todos los países europeos y los partidos socialistas triunfaban en todas partes. Al mismo tiempo, la mecanización creaba inquietud y paro entre los trabajadores, especialmente en la industria textil. La famosa obra de Gerhart Hauptmann *Los tejedores* (1892) se desarrollaba en la década de 1840 y retrataba la pobreza que aún existía entre los tejedores en tiempos del autor. Los trabajadores no se organizaron calladamente; cada crisis provocó un nuevo estallido de conflictividad. En 1889 una bomba estuvo a punto de acabar con el emperador Guillermo II y la Cámara de Diputados francesa escapó también por muy poco a un atentado en 1898, mientras que el rey Humberto I de Italia fue asesinado en 1900, y Carnot, presidente de Francia, en 1894. Aunque estos actos anarquistas fueron condenados por la II Internacional, recordaban por fuerza a las clases acomodadas la insatisfacción que reinaba entre las masas, que no se detendrían ante nada.

También se desafiaba el monopolio de la burguesía en otro sector: el de la educación. De 1870 en adelante hubo un debate general en Europa sobre la necesidad de ampliar y reorientar el sistema educativo.

Acabó introduciéndose en toda la Europa occidental la educación elemental obligatoria. Inglaterra fue el primer país que aprobó esa legislación (1870) y Francia, el último (1882). La educación obligatoria, que acababa generalmente a los diez años de edad, era diferente de la de los colegios particulares, que eran mejores y que garantizaban la admisión en los caros colegios de enseñanza secundaria. Sin embargo, se enseñó a leer y a escribir a casi toda la población de Occidente, con consecuencias considerables en el índice de alfabetización de cada nación.

Además, la sociedad industrial necesitaba más técnicos, ingenieros y directivos, y sólo podían reclutarse entre aquellas clases excluidas hasta entonces de la educación superior. En Alemania había habido más innovaciones educativas que en el resto de la Europa continental, mientras que Francia se había quedado muy atrás. La educación superior francesa estaba fragmentada en escuelas profesionales espe-

cializadas, mientras que el *lycée* seguía orientado hacia un programa clásico y literario. Pero el cambio fue perceptible; la École Polytechnique se había fundado antes para formar científicos e ingenieros.

En Inglaterra se introdujo una institución especializada de ese tipo al fundarse el Imperial College de Kensington. Pero hubo, como en toda Europa, una resistencia general a estos nuevos procesos. Una formación clásica era un sello de estatus y muchas de las mejores inteligencias se negaban a estudiar temas científicos o técnicos. El cambio habría de llegar de los que anteriormente habían estado excluidos de aquella formación, y en esto Inglaterra fue el país que hizo los mayores progresos. Oxford y Cambridge perdieron su monopolio académico a partir de 1870 y se concedió mucha más libertad a las universidades provinciales. Muchas de ellas empezaron a dar prioridad a las ciencias, algo que se resistían a hacer las universidades más antiguas. Pero el hijo de un obrero difícilmente podía aprovechar las nuevas posibilidades educativas; tenía que ganarse la vida. Este problema no se afrontó en realidad hasta después de la segunda guerra mundial, pero en las décadas de 1880 y 1890 se inició una nueva orientación.

Ya hemos examinado el papel que jugaban los colegios de trabajadores dentro del marco liberal. En ellos, hombres como Thomas Hughes proselitizaban al alumnado con la doctrina de la «virilidad de Cristo» para que también ellos pudieran elevarse en la escala social mediante la fortaleza de carácter. Pero en la década de 1880 la Universidad de Cambridge inició un movimiento de extensión universitaria que preparaba al trabajador y al estudiante de clase baja para un posible acceso a la universidad. En Francia y en Bélgica las *universités populaires* llevaron los conocimientos a hombres y mujeres que no podían permitirse una educación. Se socavó así el estatus educativo de la burguesía como clase, en parte por la necesidad de personal industrial especializado y en parte a través de la difusión del conocimiento mediante los movimientos de extensión universitaria. El cambio en el sistema económico, la fuerza y el desasosiego crecientes de las clases trabajadoras y, al mismo tiempo, la difusión de la educación, fueron todos ellos factores que contribuyeron a la inseguridad que sentían las clases medias. La era de bienestar reflejada en lo que Harold Nicolson ha llamado la «benevolencia sedante» de la burguesía fue, en realidad, el inicio de una era de inseguridad.

Sin embargo, desde un punto de vista puramente material la vida estaba haciéndose más segura. En el siglo XIX se produjo un rápido progreso de la medicina, muy superior a los logros de cualquier otro período anterior. Los primeros pasos fueron avances teóricos, como la descripción de enfermedades y la mejora de las estadísticas médicas en Francia llevadas a cabo por Alexandre Louis (1787-1872). Los

beneficios tangibles de la investigación médica se hicieron patentes en las últimas décadas del período. La anestesia fue sin duda una bendición para el paciente, lo mismo que la introducción de los principios de la antisepsia en la cirugía (1867). Puede que los avances más importantes y significativos fueran la nueva importancia que se otorgó a la limpieza y a la higiene (proceso del que fueron pioneros Pasteur y Lister) y el descubrimiento del carácter contagioso de la fiebre puerperal. Gracias a este descubrimiento eliminó Semmelweiss en Viena (1847) el mayor peligro del parto. A estos ejemplos muy selectivos hay que añadir las mejoras en los servicios de enfermería asociados con el trabajo de Florence Nightingale en la guerra de Crimea.

A los progresos en la higiene personal se unieron los conseguidos en la higiene pública. La renovación de París que emprendió el barón Haussmann por encargo de Napoleón III incluyó la mejora de la red de alcantarillado que eliminó el hedor del Sena, que anteriormente había atormentado a toda la ciudad. Londres contó también con un nuevo sistema de alcantarillado, que se terminó el mismo año que el de París (1865). Durante siglos, los miembros del Parlamento habían realizado sus tareas teniendo que soportar los hedores que llegaban del Támesis. No fue ninguna coincidencia que los índices de mortalidad descendieran en ambas ciudades después de ese cambio. Se impuso, pese a los prejuicios populares, una mayor limpieza en la higiene personal. La bañera como implemento del hogar se introdujo también a lo largo del siglo. Un manual de higiene aún desaconsejaba en 1782 lavarse la cara con agua porque era malo para la piel, y en el nuevo siglo se había rechazado en Alemania a un candidato al sacerdocio porque se bañaba demasiado a menudo.

Todo esto empezó a cambiar. Entre las clases que podían permitírselo, estar limpio pasó a formar parte de las buenas maneras. Dejó de considerarse perjudicial el aire fresco y se hicieron populares los deportes al aire libre, incluidos el esquí y el excursionismo. Los centros de veraneo, como Saint Moritz, en Suiza, se convirtieron en lugares de encuentro de la buena sociedad. El amor al aire libre no invalidó, claro está, aquella decencia que la moralidad burguesa aún consideraba sagrada. Sin embargo, las nuevas modas parisinas de las últimas décadas del siglo intentaron romper con aquella ocultación absoluta del cuerpo femenino que el siglo consideraba «púdica» (y que aún puede verse en el uniforme de las colegialas inglesas). Aunque los vestidos colgaban del cuello hasta los pies, intentaban seguir los contornos del cuerpo... una suave protesta contra la moralidad dominante. Pero cuando penetramos por debajo de la moralidad de las clases burguesas, el abismo que las separaba de la masa de la población resulta notorio una vez más.

Las mujeres de las clases más pobres se veían empujadas a la prostitución, y las estadísticas cuentan la misma historia para la Inglaterra victoriana que para el resto de Europa. En Berlín, una ciudad de tamaño medio, había 20.000 prostitutas. En Munich, casi el 50 por ciento de los nacimientos entre 1854 y 1864 fueron ilegítimos y podrían darse cifras similares también de otras ciudades. El aumento de la delincuencia fue rápido a lo largo del siglo, debido sobre todo a las bebidas alcohólicas baratas con las que se consolaban los pobres. La rápida urbanización de Europa debió de ser responsable de esto, por lo menos en parte. Aunque este proceso fue más rápido en Inglaterra que en otros países, a finales de siglo Alemania estaba poniéndose al día, y lo hacía de forma precipitada. Entre 1871 y 1877 la urbanización había pasado de una proporción rural/urbano de 64 a 35, a una proporción de 2 a 3.

Los grandes progresos del siglo en medicina e higiene no tuvieron ninguna repercusión real sobre la inseguridad que sentían las clases propietarias. En Alemania no ahuyentó estos sentimientos el plan de seguridad social de Bismarck, que hizo asequibles estos adelantos médicos a los alemanes de todas las clases, a pesar de que en ningún otro país gozaban las masas de esos beneficios. Una seguridad física mayor y los progresos en la higiene no modificaron perceptiblemente los hábitos mentales, al menos entre la burguesía.

Sin embargo, había una clase en Europa que aún parecía sentirse segura. La realeza europea era una sociedad cerrada e insular que vivía prácticamente aislada de sus súbditos, salvo en funciones públicas y en ceremonias oficiales. Aunque muchos de sus miembros habían perdido su autoridad, los historiadores han prescindido de ellos demasiado a la ligera como una fuerza a tener en cuenta. La reina Victoria fue, claro, una excepción a esto, pero su popularidad no se debió al hecho de que comprendiese las fuerzas de su época, y esto mismo puede decirse de la que gozaba su también longevo colega Francisco José de Austria. Ambos eran símbolos de seguridad. Merece la pena mencionar la influencia de las relaciones de familia supranacionales sobre Victoria y su hijo. La reina no dudaba en consultar cuestiones de estado a su tío, el rey Leopoldo de Bélgica, y más tarde, los intereses de familia influyeron a menudo en sus juicios políticos. Lo mismo sucedía con el emperador austriaco y en los pequeños principados de Europa, cuyos soberanos estaban todos emparentados entre sí o con la reina Victoria. Era una sociedad cerrada que vivía en su propio círculo, sin mucho contacto con el exterior. Se ha dicho muy acertadamente que alguien dotado de una conciencia social como la reina María, la esposa del rey Jorge V de Inglaterra, no pudo entender nunca en qué consistía el socialismo, sólo que era una cosa mala.

La burguesía vivía en una sociedad cerrada parecida en la que el rango jugaba también un papel importante. Títulos y profesiones se clasificaban según su distinción; un juez era evidentemente mejor que un simple abogado, y los tenderos, sujetos al capricho del público, eran lo más bajo de lo bajo. El individuo se movía dentro de un círculo de conocidos y parientes. Era difícil para un extraño lograr el acceso. Aunque la sociedad «educada» había estado organizada siempre en grupos pequeños, insulares y diferenciados, hacia final de siglo la pertenencia a estos grupos se había hecho estática e inmovilista, tanto entre la aristocracia como entre la burguesía. Era una existencia cómoda, pero también protegida. Conviene recordar que en 1850 el servicio doméstico constituía el grupo ocupacional más grande de Londres. Sólo unas cuantas ciudades europeas tenían una población superior a los 121.000 empleados del servicio doméstico de Londres. No se podían apaciguar, sin embargo, los temores e inseguridades; ni siquiera en la Inglaterra victoriana se podían ocultar del todo. Ejemplo de esto puede ser, no sólo los que se rebelaban abiertamente contra la sociedad, sino el hecho de que la propia sociedad se sumase al racismo, el nacionalismo y el nuevo romanticismo del período. Las nuevas fuerzas de la época eran incomprensibles y malignas. Los individuos buscaban seguridad en los movimientos que reforzaban el mantenimiento de algún tipo de tradición histórica.

A diferencia de los que habían sido aplastados por el cambio económico, las clases medias económicamente seguras, cuya forma de vida hemos descrito, deploraban la violencia y los «trastornos». No querían conducir a los demás, lo que querían era que los demás les dejasen en paz. Movimientos como los partidos socialcristianos no tenían atractivo para las clases medias. Pero apoyaban también, de una forma más suave, movimientos como el racismo y el romanticismo, cuyas implicaciones subyacentes les habrían conmocionado y horrorizado. La primera guerra mundial destruyó la vida que ellos habían edificado. La situación económica después de la guerra no les permitió ya ignorar las demandas de los desposeídos. La revolución de 1848 y la Comuna de París, que asustaron a estas clases, aún se consideraban interrupciones temporales de una tranquilidad por lo demás grande. Sin embargo, el desasosiego crónico y violento de la posguerra asumió un aterrador aire de permanencia. La propia guerra destruyó, no ya el concepto, sino hasta el deseo de vida sosegada de una generación anterior, una vida que sólo en apariencia era segura.

La vida en las trincheras de Flandes llevó a toda una generación a poner en duda su herencia ideológica. ¿Qué permaneció? El marxismo salió fortalecido pese al hecho de que se hubiesen incorporado al esfuerzo de guerra los socialdemócratas en todos los países. Pero la

Revolución rusa y el anhelo de una sociedad nueva, mejor y distinta, dio fuerza añadida al marxismo. El liberalismo fue el que salió peor parado de la contienda. La idea de progreso, de individualismo y de mejora de la propia condición a través de la moralidad, todo ello parecía anticuado; no era una época para optimistas. Las crisis económicas de la posguerra completaron lo que había iniciado la guerra. El liberalismo estaba demasiado estrechamente vinculado, en último término, a una sociedad pasada de moda, una sociedad que no había impedido la guerra, sino que se había deslizado en ella. El liberalismo experimentó una rápida decadencia como ideología dinámica e importante; sobrevivió como ideal en la mente de los intelectuales interesados por la libertad. En realidad, el gran interrogante que los intelectuales se plantearon una vez terminada la guerra fue el de si podría sobrevivir la libertad, en el sentido liberal del término, sin el resto del credo liberal.

La decadencia del liberalismo planteó un grave problema a todos los interesados por la libertad individual. No sólo había salido fortalecido del cataclismo el marxismo, sino que había sobrevivido también a él la búsqueda del inconsciente; dominaba, en realidad, gran parte del pensamiento europeo. Aunque el cambio de la mentalidad europea se produjo en el cambio de siglo, la guerra dio un gran impulso a ideologías basadas en premisas irracionales. Después de todo, la realidad distaba mucho de ser agradable, y la idea de que la verdad se ocultaba en las propias emociones del hombre daba un nuevo sentido a la vida en medio de las ruinas de la guerra. Además de esta tendencia, adquirió importancia otra actitud. La única realidad era la existencia misma, y toda especulación ideológica carecía de sentido. Se hicieron populares ideas semejantes a las de Nietzsche. ¿Qué eran las esperanzas de un futuro en comparación con la vida en las trincheras? Allí la única realidad había sido la supervivencia; el individuo se veía abocado de nuevo a la primacía de su existencia en un cosmos hostil.

Para muchos, las únicas alternativas eran o el marxismo o el nuevo racismo y el nuevo nihilismo. La sociedad totalitaria que se estaba formando podía edificar, y edificó, su estructura ideológica sobre estas últimas actitudes hacia la vida. Los intelectuales interesados por la libertad quedaron atrapados en medio. Éstos son los temas complejos que analizarán los capítulos siguientes.

La interacción de estos temas ha de abordarse teniendo en cuenta el telón de fondo de una disolución aún mayor de las certezas durante el período de posguerra. Egon Friedell (1878-1938), que escribió su *Historia cultural de los tiempos modernos* (1927-1932) en esos mismos años, denominó a la época contemporánea «el final de la realidad».

Nada tenía ya un sentido real; nada era seguro. Hasta el propio cosmos estaba envuelto en la mayor incertidumbre. Por una parte, la ciencia había demostrado que el cosmos en su totalidad se prolongaba hacia el infinito; por otra, la materia misma del universo, los átomos, eran demasiado minúsculos para que el hombre los viera. Las estrellas ya no estaban fijas en el firmamento, sino que corrían a través de él a una velocidad de centenares de kilómetros por minuto, mientras que el único medio de captar la naturaleza de un átomo era a través de una fórmula matemática abstracta. No podía haber allí ninguna realidad, ningún punto fijo desde el que el hombre pudiese entender el cosmos en el que vivía. Para Friedell, como para muchos otros individuos reflexivos, los nuevos descubrimientos de la ciencia introducían una incertidumbre que impregnaba la condición humana del hombre de la posguerra y que reforzaba, por otra parte, las ideologías dominantes mencionadas. El positivismo padeció, en su forma decimonónica, el mismo destino que el liberalismo, no por la guerra, sino por el progreso de la ciencia. El positivismo atraía aún menos al hombre de la posguerra que a los rebeldes antipositivistas del cambio de siglo. Así pues, la decadencia del positivismo fue un factor más que reforzó el pensamiento nihilista y neorromántico.

No sólo se relativizó el cosmos a través de la ciencia; también el tiempo perdió su carácter fijo. La teoría de la relatividad (1916) de Albert Einstein sostenía que el tiempo dependía de la posición del observador. Y los descubrimientos de Einstein revolucionaron también el concepto de espacio. Podía divorciarse de la conciencia del hombre no más que el tiempo, no más en realidad que la forma, el tamaño y el color. Ni el tiempo ni el espacio tenían una realidad determinable. Juntos constituían una cuarta dimensión que Einstein postuló en una fórmula matemática. La única constante de la teoría de Einstein no era ni el tiempo ni el espacio, sino la velocidad de la luz. Para Einstein, la naturaleza actuaba según un principio matemático, una ley natural que se podía descubrir resolviendo ecuaciones matemáticas.

La teoría de la relatividad significó para el no científico que las constantes que se había considerado que existían en el universo escapaban ya a cualquier comprensión. Y más aún cuando Einstein y la física moderna en general destruyeron la creencia básica en la sucesión ordenada de causa y efecto. En 1927, Werner Heisenberg demostró que las pequeñas partículas no se atenían a la sucesión de causa y efecto. Si el universo no se atenía a leyes causales, ¿qué sentido tenía la predicción, intentar determinar su curso futuro mediante el método científico, como habían intentado hacer los positivistas? Los nuevos físicos creían que ninguna teoría causal podía predecir sin ir en contra de sus descubrimientos más recientes. Aun así, sólo

en Alemania llegaron los científicos a rechazar la validez de la causalidad y con ella las ideas de leyes naturales fijas. Adoptaron esa posición no sólo debido a los problemas que se les planteaban como físicos o como matemáticos, sino también porque se enfrentaban a una atmósfera intelectual saturada de desconfianza en la razón. En los científicos siempre ha influido el mundo que les rodea, pero a partir de 1918 fueron muchos en Alemania los que capitularon frente a los que les acusaban de destruir el alma humana, y sacrificaron a esa acusación el concepto de legitimidad en favor de la idea de libertad, de espontaneidad y de la voluntad de un poder superior.

J. Bronowski ha definido la revolución de la física moderna como la sustitución del concepto del efecto inevitable por el de la tendencia probable. El positivismo del último siglo creía en efectos inevitables, en leyes naturales fijas que, una vez descubiertas, conducirían inevitablemente a relaciones causales que podrían luego aplicarse a la sociedad. La física moderna volvió todo esto anticuado. Su relativismo corría paralelo a la insistencia en la incertidumbre dentro del pensamiento contemporáneo, y a la imposibilidad de definir relaciones causales precisas correspondía la visión de un futuro del que la ciencia no podía dar ninguna prueba profética. El irracionalismo volvía a fortalecerse aquí indirectamente a través de hombres que querían profetizar el futuro glorioso que surgiría del caos del presente. Hay que recordar, sin embargo, que la ciencia como guía de la sociedad nunca había logrado aceptación general durante el siglo XIX. La ciencia había sido utilizada como tribunal de apelación, como un lema que significaba «verdad», pero hasta esto era difícil de sostener con la nueva dirección que la ciencia estaba tomando.

El universo newtoniano del siglo XVII había conducido a ideologías que se apoyaban en él en los siglos XVIII y XIX. Era difícil, quizá hasta imposible, edificar una ideología coherente basándose en los nuevos descubrimientos científicos. No sólo había pasado a ocupar el puesto de lo inevitable lo probable, sino que la unidad misma del universo parecía fragmentada. La teoría cuántica (1900) de Max Planck fue un gran paso en la destrucción de la máquina del mundo newtoniana. La energía no era una corriente continua, sino que consistía en unidades distintas que él llamó cuantos. Para el lego esto significó una dislocación aún mayor de lo que había sido un universo armonioso.

Hubo filósofos que intentaron construir un sistema ideológico basándose en estos nuevos progresos, pero tuvieron escasa influencia, salvo en ciertos círculos académicos. Y fue escasa, no sólo porque la nueva física les negaba el ingrediente necesario de toda ideología (la inevitabilidad), sino también porque pretendían detener la marea que

arrastraba a los hombres a las ideologías. Rudolf Carnap (1891-1970), rodeado por una Viena desgarrada por las rivalidades ideológicas, intentó combatirlas consagrándose a definir la verdad. Sin embargo, era común que las ideas de verdad variasen ampliamente según la visión del mundo que abrazasen los hombres. Queriendo acabar con esta «vanidad del dogmatizar», Carnap analizó el lenguaje: la verdad tenía que definirse mediante el significado concreto que poseían las frases, los medios de comunicación del lenguaje. Llegó a la conclusión de que sólo podía haber dos clases de frases: objetivas, que describían las cosas observadas, y lingüísticas, que formulaban una norma respecto al propio lenguaje. Aunque podía haber frases con contenido social o psicológico, no expresaban pensamiento, sino órdenes para actuar. El positivismo lógico negó así veracidad a cualquier sistema de pensamiento que fuese también una visión del mundo. En lo relativo a la verdad determinable, los problemas éticos y sociales no venían al caso, y lo mismo podía decirse respecto a las formulaciones sobre futuras utopías.

Lo que Carnap y sus discípulos se proponían era mostrar dónde podía hallarse la verdad y demostrar la relatividad de toda especulación ideológica. Es significativo el hecho de que esta escuela vienesa adquiriese su mayor popularidad en Inglaterra y en Estados Unidos, naciones que tenían fuertes tradiciones pragmáticas. Para la mayoría de los europeos parecía privar a la filosofía de toda importancia en relación con los problemas de la sociedad, aunque sólo fuese debido a su inclinación por las fórmulas matemáticas. Sin embargo, el positivismo lógico se consideró a sí mismo importante para la sociedad y, sobre todo en Inglaterra, sigue considerándose así. De todos modos, los hombres no rechazarían los compromisos ideológicos que encarnaban, para ellos, la única y sola verdad; no circunscribirían los límites de la verdad según la pauta de los positivistas lógicos. Estamos aún en un período en que los europeos necesitaban un «entusiasmo» y una ideología para vivir. El caos social y económico no hacía más que intensificar este anhelo.

Los positivistas lógicos no podían aplicar su metodología a los problemas de la vida europea de modo que eliminase en el hombre la necesidad de ideología, incluso de las ideologías enfrentadas de la posguerra. Ni siquiera los científicos lo intentaron. Tendieron a considerarse simples informadores de observaciones científicas. Para Newton, la ciencia había sido, al mismo tiempo que ciencia, una filosofía de la vida, una visión coherente del mundo; los científicos modernos, no sólo destruyeron el concepto newtoniano del universo, sino también la vinculación newtoniana de la ideología y la ciencia. Lo que quedó fue una importante paradoja. La ciencia rechazaba el

determinismo, mientras que los científicos parecían hacerse, en la práctica, más deterministas en su planteamiento, lo mismo que la filosofía basada en esta ciencia. Pero como su determinismo no podía ya abarcar el universo como una verdad cognoscible, se volvieron cada vez más limitados en su visión del mundo. Para los positivistas lógicos los problemas éticos y sociales, tal como los definía la ideología, no eran susceptibles de soluciones científicas.

Este planteamiento no sólo divorció la ciencia de la ideología, fortaleciendo ideologías irracionales y anticientíficas; produjo también otro fenómeno importante. Los propios científicos apoyaron, y profesaron, a veces ardientemente, ideologías totalitarias irracionales o nihilistas. Premios Nobel alemanes se convirtieron en nacionalsocialistas furibundos y partidarios devotos del racismo. Hubo científicos que intentaron construir una bomba atómica para la Alemania nacionalsocialista, y figuraban entre ellos hombres de gran talla científica. Lo mismo se puede decir de la Italia fascista. Es difícil imaginar a los antiguos científicos como Newton o Boyle en esos papeles; para ellos, la ciencia estaba relacionada con una visión racionalista definida del hombre y del mundo. Para ellos, la ciencia significaba creer en la dignidad del hombre y en el desarrollo de su potencial mediante el ejercicio de la razón. Resulta irónico, a este respecto, que estudiantes nacionalsocialistas de ciencias de Heidelberg afirmasen que la teoría «judía» de la relatividad había destruido el sentimiento nórdico de la naturaleza, que era, según ellos, la base de la cosmología de Newton. Hasta el nacionalsocialismo tuvo que llegar a acuerdos con la nueva física. Un memorándum del partido de 1944 culpaba del retraso de la física alemana a su rechazo de la teoría de la relatividad y despojaba a la teoría de su «judeidad» por el simple procedimiento de atribuir su invención a predecesores de Einstein.

La ciencia no era ya una visión del mundo con ciertas afirmaciones necesarias de la racionalidad y de la dignidad del hombre. Los científicos se consideraban cada vez más técnicos; no todos, claro está. Albert Einstein fue una excepción a la regla, pero hubo pocos como él. Como el trabajo científico más importante está vinculado en nuestra época a la seguridad nacional, se estimula al científico a ser cuidadoso en sus preferencias ideológicas.

Esta evolución de la ciencia no es algo aislado ni se limita al siglo XX. Es consecuencia de la creciente especialización científica del siglo XIX, una especialización que hicieron necesaria los progresos de la ciencia. Las humanidades pasaron, después de todo, por un proceso similar a finales de siglo. Triunfaba por todas partes la monografía; los historiadores y los estudiosos de la literatura que pretendían relacionar su tarea con el presente eran objeto de burla dentro de sus

profesiones. El llamado historiador antipolítico o clasicista era tan común como el científico que mantenía su ciencia encerrada en el laboratorio. Sin embargo, literatos e historiadores no profesionales pudieron incidir, e incidieron, con su tarea en el presente, apoyando ideologías o construyéndolas. Pero ser un científico no profesional era una cosa completamente distinta. Aunque cualquier hombre culto podría escribir historia, hacen falta años de formación especializada para hacer algo significativo en ciencia. Debido a ello, la ciencia tendió a dejar de ser una fuerza en la cultura de Europa en un grado aún mayor que las disciplinas humanísticas. No podía aportar una visión del mundo equipada para manejar los grandes anhelos de la época, y no intentó hacerlo.

En vez de un nuevo positivismo científico, el período de entreguerras significó para muchos europeos lo que Friedell llamó el «final de la realidad». A esto hicieron también su aportación indirecta las nuevas ciencias. Los Estados Unidos eligieron una vía distinta a la de Europa. Esta era fue, para un filósofo como John Dewey, la era del racionalismo, pues la extensión de la cultura mediante la educación haría posible un enfoque pragmático de los problemas sociales. Ninguna persona sensible de Europa había pensado que estaba viviendo en una época racionalista, aunque pudiese estar interesada en cómo podía preservarse el racionalismo en una época irracional.

Las actitudes divergentes respecto a la tecnología tienen su importancia. El interés por el progreso tecnológico lo compartían Europa y Estados Unidos. Pero mientras que en el Nuevo Mundo se admiraba la tecnología, que casi constituía a veces una ideología que por sí sola conduciría a una vida mejor, no sucedía lo mismo en Europa. En Europa, la tecnología, más que admirarse, se temía, como demuestran las películas alemanas, desde *Homunculus* (1915) a *Metrópolis* (1927). *Homunculus* trataba de un hombre creado artificialmente por medio de la tecnología, un Frankenstein, «un hombre sin alma, siervo del diablo... un monstruo». En *Metrópolis*, trabajadores robotizados eran tragados, en una de las secuencias más estremecedoras, por la propia máquina. Estas pesadillas eran más frecuentes en Alemania que en otras partes; eran un acicate añadido a la fuga desesperada del país hacia un nuevo romanticismo alejado de la era industrial, pero también en las películas de otras naciones europeas aparecían estos temas.

La tecnología nunca fue un sustituto de la ideología, sino que fue utilizada más bien por ideologías como el nacionalsocialismo sin que llegase a convertirse en un credo rival. Estos ejemplos muestran la diferencia de textura entre el pensamiento europeo y estadounidense de este período, aunque muchas de las tendencias intelectuales obtuvie-

ran también apoyo al otro lado del Atlántico. En Europa, la realidad no era algo que hubiese que aceptar y mejorar, sino algo que había que superar. Los marxistas querían materializar la verdad básica de la dialéctica en contra de la sociedad existente; otros querían cambiar la sociedad materializando las verdades básicas de la raza o de la corriente de la historia. Fuese cual fuese el punto de vista, era raro que se aceptase la sociedad, la realidad del presente; y donde se daba esa aceptación, era vacilante.

Las incertidumbres mencionadas empujaban a menudo a las ideologías hacia conceptos de liderazgo en su búsqueda de autoridad. Una elite tenía que conducir al pueblo a un gobierno ordenado, ejemplificar las verdades básicas de la sociedad y proporcionar seguridad y esperanza para el futuro. En el mundo de la posguerra tenían un atractivo evidente las ideas elitistas como medio de afrontar el caos. Es este pensamiento el que debemos examinar ahora.

SEGUNDA PARTE
EL SIGLO XX

Capítulo 6

TEORÍAS DE LA ELITE

El ideal de una elite que guía a la humanidad hacia una vida mejor ha jugado un papel en muchas de las teorías de las que hemos hablado. El marxismo tenía su elite en el partido comunista y Nietzsche ansiaba una elite de superhombres individualistas. Pero conviene distinguir entre ideologías que contenían elites como parte de su superestructura y aquellas que se centraban en la elite misma. Por ejemplo, una elite marxista guía a las masas porque ha comprendido la naturaleza del materialismo histórico; es la servidora de la ideología en vez de su dueña. Se puede decir prácticamente lo mismo de la doctrina de la jefatura en el conservadurismo o en el liberalismo. Pero las teorías de la elite que hemos de considerar ahora son aquellas en las que la propia elite constituía el núcleo del pensamiento, en las que una clase de dirigentes, no sólo determinaba su propia ideología, sino que dirigía también el curso de la política y de la sociedad.

Hablando en términos generales, había dos concepciones sobre la importancia de este tipo de elite. Primero, el concepto de jefatura que había evolucionado a partir de la imagen del héroe del pensamiento decimonónico, la idea de una elite que constituía un ejemplo para el resto de la humanidad, y que la redimía a través de ese ejemplo. Matthew Arnold se había preguntado cómo podían preservarse las normas de excelencia en una sociedad de masas y había respondido que sólo podía preservarlas una elite intelectual. Esa elite no se dejaría contaminar por las influencias populares, con la esperanza de que su norma acabaría conduciendo a la humanidad a cosas mejores. Este concepto de la elite era un concepto intelectual. En la década de 1920, Romain Rolland (1866-1944) hablaba en Francia sobre el deber que tenía el intelectual de transmitir valores humanísticos en una era de hierro, mientras que Julien Benda (1867-1948) acusaba a los intelectuales de abandonar su función como elite y de descender a la plaza del mercado. En Alemania, el grupo que se formó en torno al poeta

Stefan George (1868-1933) tenía ideas similares. Se concebía a sí mismo como una elite que conduciría a Alemania hacia una vida mejor separando lo bueno y lo bello del materialismo contemporáneo. Podríamos llamar a esto una elite esteticista en contraposición a la elite compuesta de técnicos del poder. Estos hombres creían también en la jefatura de la elite, pero no les interesaba lo verdadero y lo bello; se proponían utilizar su conocimiento de la naturaleza del poder para afirmar su jefatura. Al final, este interés por el poder culminó en un culto al poder por el poder, creencia reforzada por las experiencias de la primera guerra mundial.

Éstos son los dos tipos de grupos elitistas que consideraremos. Eran dos grupos contrapuestos, aunque ambos habrían de conducir a la atmósfera de la década de 1920, tan favorable a la ascensión del totalitarismo. El teórico más importante de la elite del poder fue Vilfredo Pareto (1848-1923). Nacido en Italia, enseñó durante la mayor parte de su vida en Suiza. Es significativo para la dirección hacia la que tendió este tipo de pensamiento que Mussolini hiciese a Pareto, al final de su vida, senador fascista. Lo que le hizo famoso casi de la noche a la mañana fue su libro *Tratado de sociología general* (1916). Esta obra, que difícilmente puede considerarse un «tratado», era un texto monumental en dos volúmenes, lleno de una prosa insípida y de datos interminables. ¿Por qué tuvo tanta fama una obra tan pesada? La respuesta es la ya conocida: se proponía todo un sistema de pensamiento con un disfraz científico. El positivismo aún era fuerte, a pesar de los ataques de que era objeto su predominio, y Pareto, lo mismo que Comte, creía que la conducta humana podía reducirse a una ciencia. Pero hubo otro factor que contribuyó a la popularidad de Pareto. El ataque que se había desencadenado contra el positivismo había acusado a este movimiento de ignorar al hombre irracional, ya que sus críticos creían que para comprender al hombre había que abordar su naturaleza esencial, que era irracional. Pareto tuvo muy en cuenta esta crítica.

Su objetivo principal fue diferenciar entre realidad y apariencia para llegar a la esencia del hombre. También él creía que la esencia era la conducta irracional, diferenciada de la racional. Esto significaba en su terminología distinguir entre racionalizaciones que eran artificiales y efímeras, llamadas «derivaciones», y los elementos constantes e irracionales del hombre, los «residuos». A través de las derivaciones, los residuos asumían formas en constante cambio. Para aclarar esto pondremos un ejemplo. Tanto los marinos de la antigua Grecia como los de la cristiandad moderna tenían necesidad de consuelo divino: éste era el residuo. Pero el griego rezaba a Poseidón y el cristiano a la Virgen María y cada uno de ellos consideraría abomi-

nable la creencia del otro: ésta era la derivación. Pareto tenía así en cuenta la búsqueda de los elementos esenciales detrás de las apariencias. Y, sin embargo, era un positivista, pues creía que tanto los residuos como las derivaciones podían enumerarse, y que de esa enumeración podían extraerse conclusiones que podrían ser útiles a los que deseaban dominar a sus semejantes.

El sistema de clasificación de Pareto le condujo a una doctrina del poder. El culto a Poseidón y el culto a Cristo tenían el mismo valor dentro de esa relación de residuo y derivación «científicamente» determinada. Lo que importaba era el residuo. En un salto del pensamiento completamente anticientífico llegaba a la conclusión de que esos residuos tenían que ser esencialmente buenos, porque si fuesen contrarios al bienestar de la sociedad no podría existir la propia sociedad. Por tanto, los que tenían el control de la sociedad debían fortalecer esos residuos estimulando el tipo adecuado de derivaciones. Por ejemplo, un residuo fuerte en el hombre era su aversión a todo trastorno que afecte a la sociedad o le afecte a él. Había, por tanto, una tendencia constante a mantener el orden vigente, y esa tendencia había que fomentarla aunque las racionalizaciones que la acompañasen fuesen irracionales. Un linchamiento podía ser absurdo (se podía linchar, incluso, a un inocente por error), pero era la expresión correcta de un residuo: el «residuo de rectitud del individuo queda satisfecho». Pareto, con el disfraz de la jerga científica, justificaba actos irracionales en favor del conservadurismo.

Lo que el sistema de Pareto fomentaba no era el conservadurismo en general, sino la idea de una elite de dirigentes. La tarea principal de esta elite debía ser manipular residuos mediante el control de sus derivaciones. Entra en juego aquí la propaganda, ya que los residuos eran irracionales y, por tanto, las derivaciones tenían que atraer al hombre irracional. Sólo la elite, los que practicasen el sistema de Pareto, sabían que todo esto podía llegar a conocerse científicamente y, en consecuencia, manipularse. Así, por ejemplo, si se quería inspeccionar la carne, no se podía apelar al orgullo cívico, sino al miedo a la muerte por envenenamiento. Hay que señalar una vez más que no entraban aquí consideraciones idealistas. Lo que había que manipular era la naturaleza humana, y no ideologías «abstractas».

¿Cuál era el motivo subyacente? Un ansia de hacerse con el poder y conservarlo. Pareto reforzó esta vía de pensamiento formulando, como coronación de su obra, una teoría específica de las elites. Según una famosa frase suya, la historia era el cementerio de las aristocracias. Pero para gobernar al hombre irracional hacía falta una elite. ¿Qué les había sucedido, sin embargo, a las elites? Se habían visto socavadas constantemente por dos fenómenos interrelaciona-

dos: la acumulación de individuos inferiores en la aristocracia y una acumulación similar de individuos superiores en las clases bajas. Tarde o temprano esto provocaba una revolución. ¿Qué entendía él por individuos superiores e inferiores? Los que tenían la capacidad de manipular con éxito los «residuos» de la población y los que no la tenían. No se podía gobernar ninguna sociedad por la razón; había que gobernarla, pues, por la propaganda y por la fuerza. En el análisis de la sociedad de Pareto sólo había dos clases básicamente: los gobernantes y los gobernados.

Se trataba, pues, de una elite firmemente unida al principio único del poder; sus miembros no poseían ninguna ideología abstracta, sólo la capacidad para utilizar y conducir a las gentes mediante la manipulación y, en caso necesario, mediante la fuerza. Esta elite no se reducía a los «pocos felices» con sensibilidad estética; en realidad podía ser numerosa. Había una estrecha relación entre Pareto y el fascismo, aunque no hay prueba alguna de que Mussolini leyese a Pareto y al pensamiento fascista contribuyesen muchos otros factores. Es indudable que Pareto formuló de manera sistemática la idea de una elite vinculada sólo al poder y la idea del gobierno a través de la propaganda. Él conjugó la nueva conciencia de la sociedad con la tradición más antigua del positivismo en su deseo de encontrar una fórmula científica, determinista, que controlase la naturaleza irracional del hombre. Ese anhelo no era una cosa exclusiva de Pareto. Sigmund Freud ya había intentado antes servirse de la ciencia para el análisis de la esencia de la naturaleza humana inconsciente. Pero el planteamiento y los resultados del verdadero hombre de ciencia, del burgués vienés, estaban al principio muy alejados de la ciencia de la sociedad de Pareto. Quizá fuese significativo, sin embargo, que Freud también recurriese, al final de su vida, a un concepto del hombre fuerte, y que se manifestase también receloso de la masa irracional de la humanidad. El impulso científico, unido a una visión irracional del mundo y a la rebelión contra el positivismo, desembocó a menudo en el ideal de una elite como expresión de una creencia en la capacidad del hombre para determinar su destino.

Pareto escribió su libro durante la primera guerra mundial, y esta catástrofe parecía reforzar la idea de que era válido plantearse el mundo en términos de poder. El elemento del poder de esta teoría de la elite fue más importante, en este sentido, que su participación directa en la ideología fascista. Porque, después de la guerra, las ideas de poder tendieron a separarse de aquellas consideraciones sociológicas y científicas que habían dominado la obra de Pareto; en vez de una elite dedicada a la manipulación del poder, surgió una jefatura embriagada con la sola idea del poder. Este poder empezó a repre-

sentar, en sí mismo, un rechazo consciente de los valores ideológicos, una especie de nihilismo, mientras que los «residuos», no sólo seguían siendo irracionales, sino que se tenían también por primitivos. Se consideraba que esta embriaguez de poder se apoyada en los instintos primitivos del hombre.

El popularizador más importante de esta concepción del poder fue el poeta y novelista alemán Ernst Jünger, a través de sus diarios de guerra titulados *Tormentas de acero* (1920). En la experiencia bélica vio él los principios de una nueva era. El «residuo» del hombre se había liberado de la capa superpuesta de la civilización burguesa. Jünger despojaba así el concepto de su terminología sociológica, ignorando su formulación científica. Para él, este residuo era el instinto primitivo del hombre. Lo describió en una carga de las tropas de asalto:

> La rabia, el alcohol y la sed de sangre despertaban el torbellino de nuestro sentimiento. Mientras avanzábamos firme pero irresistiblemente hacia las líneas enemigas, yo hervía con una furia que se apoderaba de mí (se apoderaba de todos nosotros) de un modo inexplicable. El deseo abrumador de matar me daba alas. La rabia arrancaba lágrimas amargas de mis ojos... sólo el hechizo del instinto primigenio persistía.

Ésta era, pues, la naturaleza real del hombre, de la humanidad para la cual la experiencia bélica había iniciado una nueva era. El dominio de los instintos primigenios era parte de la protesta de Jünger contra los viejos valores, una protesta en nombre de una vida peligrosa y aventurera cuya esencia era una búsqueda de poder.

La era de la seguridad mesocrática había terminado. La búsqueda de seguridad y protección era un callejón sin salida, ya que la burguesía había conseguido aquella seguridad a través de su noción de infinito, un infinito en el que el individuo se perdía y en el que se resolvían todas las contradicciones. Para Jünger, esto conducía a lo que él llamaba un «borrón», una cierta «vaguedad» que culminaba en el compromiso. En la vida política esto significaba que se iba reduciendo poco a poco toda responsabilidad, que la responsabilidad se atomizaba en pequeñas unidades hasta que se esfumaba. Lo que hacía falta era una jefatura, una vuelta a la experiencia de la guerra, en la que el jefe dirigía a sus tropas de asalto contra el enemigo. Jünger exaltó esta idea de la vida como una guerra inacabable a la condición de una filosofía de la vida. De esto saldría un hombre nuevo, al que él llamó el «trabajador». Ésta era la elite de Jünger.

Este nuevo hombre no retrocedería ante la realidad, es decir, ante la tendencia natural de sus instintos a buscar el peligro. No negocia-

ría como un burgués; en vez de eso combatiría, como una parte natural de la vida. Y lo haría exclusivamente en nombre del poder: «Éste es el nuevo hombre, el soldado de asalto, la elite de la Europa central. Una raza completamente nueva, astuta, fuerte y llena de objetivos... probados en el combate, implacables consigo mismos y con los demás.» La guerra no había terminado. Aportaba una llamada constante al poder.

Sin embargo, en cierto sentido, la guerra había acabado, pues los medios del poder habían cambiado. La elite ya no daba expresión a sus instintos simplemente combatiendo al enemigo en las trincheras. En el pensamiento de Jünger penetró un nuevo factor, porque, como tantos de sus contemporáneos, estaba obsesionado con los avances de la tecnología. «Donde las máquinas se convierten en el símbolo, han de huir todas las demás fuerzas.» También aquí se equivocaba la burguesía. Había utilizado la tecnología como un medio de progreso; en la nueva realidad, la tecnología era un medio de poder. La guerra no había hecho más que demostrar esto con toda claridad; había revelado «el factor de poder de la tecnología, que excluye todos los elementos económicos y progresistas». La búsqueda del poder se consideraba de nuevo deseable por sus propios fines. La elite de Jünger utilizaba la tecnología como la elite de Pareto utilizaba la ciencia social. Conviene tener en cuenta que para Jünger no había tampoco ningún ideal futuro hacia el cual la elite pudiese conducir a la humanidad. De hecho, se concebía al hombre como un ser que no tenía ni ideales ni ideología, sólo la dinámica de sus instintos primigenios. Esto puede resumirse en esta frase suya: «... nunca comprenderemos por qué nacimos en este mundo. Todos nuestros objetivos sólo pueden ser pretextos, lo único que importa es que existimos.» La vida era una lucha por la posesión del poder: «... la guerra, el padre de todas las cosas, es también nuestro padre.» Un nuevo tipo, el «trabajador», formaría la elite de la Europa central: guerreros que sabrían utilizar la tecnología para conseguir el poder.

Jünger fue más popular en Alemania que Pareto, y no sólo porque escribía de una forma legible y fascinante. La generación de la guerra, recién llegada de las trincheras de Ypres y de Verdún, recién decepcionada por un sacrificio que parecía inútil, podía comprender este tipo de filosofía. Jünger dio a esta generación una base racional que parecía tener sentido. Además, la preocupación por el poder y la tecnología estaba generalizada en la sociedad.

El cine de entreguerras, sobre todo en Alemania, puede proporcionar ejemplos de esta preocupación. Abunda en él la idea del poder y de los problemas que éste planteaba al hombre. El motivo de Frankenstein apareció por primera vez en la película *El Golem* (1915), que

trataba de la creación de un poderoso monstruo por el rabino Loew de Praga, un monstruo que escapaba a su control. En películas como *El gabinete del doctor Caligari* (1920) o *El testamento del doctor Mabuse* (1932), la búsqueda de poder iba unida al uso de la tecnología, una tecnología que escapaba al control del hombre y se convertía en su dominadora. El tirano era el que pretendía controlar esta nueva fuerza, como pretendía controlarla el doctor Mabuse. Jünger aportó una solución a este dilema, a este temor hacia el nuevo monstruo. Las películas de la década de 1920 reflejaban la definición del hombre como una criatura del caos y de los impulsos elementales... y se repetía así, de nuevo, la idea de que la razón no podía dar ningún sentido a la vida, que la vida carecía por completo de sentido. Jünger se hacía eco una vez más de este sentimiento y se apoyaba al mismo tiempo en él. Decía en concreto: aceptemos que todo es caos, que la vida no tiene sentido. Lo que hace falta entonces es una elite que acepte esos presupuestos y se concentre sólo en el poder. Esta elite sería, según sus propias palabras, un grupo de «revolucionarios sin banderas».

Estas ideas no sólo gozaron de una existencia intelectual; hallaron expresión material en las realidades de la Alemania de la posguerra. Los Cuerpos Libres Alemanes de después de 1919 son un ejemplo concreto. Eran unidades militares reclutadas del viejo ejército imperial después del armisticio. Dirigieron sus primeros esfuerzos a aplastar los levantamientos izquierdistas en Alemania, y pasaron luego a la tarea de reconquistar los territorios bálticos. Lo notable de estos Cuerpos Libres era la ausencia de cualquier impulso ideológico; eran activistas y nada más, faltaba hasta un nacionalismo expreso. Lo que mejor ejemplifica esto es la reacción de Hermann Ehrhardt, el más famoso de los dirigentes de los Cuerpos Libres, ante el asesinato del ministro alemán de asuntos exteriores, Walter Rathenau (1922). Uno de los asesinos acudió a Ehrhardt después del hecho para obtener su aprobación, pero Ehrhardt se la negó. Sus razones eran que Rathenau era judío y que había grupos nacionalistas de derechas que participaban en los ataques contra él. No es que Ehrhardt pusiese ninguna objeción al antisemitismo, todo lo contrario, y tampoco consideraba que hubiese nada malo en los nacionalistas, pero el asesinato había asumido matices ideológicos a través de esta asociación antijudía y eso Ehrhardt no podía aprobarlo. Era más correcta la motivación de otro de los asesinos: «Me uní a la aventura sin un objetivo claro.»

Podemos ver reflejadas las predilecciones antiideológicas de los Cuerpos Libres en el movimiento juvenil alemán de posguerra. Una parte de ese movimiento, que había comenzado como una rebelión romántica contra la vida burguesa de una generación anterior, evolu-

cionó hacia el activismo, después de 1918, impulsada por una creciente decepción ante el mundo de la posguerra. Como escribió uno de sus dirigentes, Eberhard Koebel: «... somos un ejército de aquellos hombres que *deben* actuar.» La acción en sí era la única constante de un mundo en cambio constante; constituía la revolución permanente. Aunque los antiguos dirigentes del movimiento juvenil llamaban a Koebel y a su grupo los bandidos del movimiento, ejercieron un gran atractivo entre la juventud alemana. El romanticismo anterior de los Wandervögel no bastaba ya. De todos modos, este activismo resultaba confuso por su falta de objetivos. Koebel se hizo comunista, luego nacionalsocialista, y acabó como funcionario del partido comunista en la Alemania oriental. Quizá fuese un destino que simbolizase a esa generación inquieta. De inspirador de la juventud alemana a burócrata... ¿en eso acababa el ansia indisciplinada de acción?

Hermann Rauschnigg resumió las consecuencias de esa doctrina en su libro *La revolución del nihilismo*, publicado en 1938. Se trataba de la revolución de una elite sin doctrinas ni ideologías, que quería alcanzar el poder sólo para conservar el poder. Ésta era la realidad subyacente de su revolución, y los programas y manifiestos que emitía esa elite eran, utilizando la terminología de Pareto, simples derivaciones. Rauschnigg veía producirse esa revolución con la subida al poder del nacionalsocialismo. Pero, como veremos, ese movimiento tenía una ideología fuerte que ninguna táctica de conveniencia o de manipulación del poder podía oscurecer. El análisis de Rauschnigg podía aplicarse mejor a la ascensión del fascismo en Italia, ya que allí la búsqueda del poder figuraba en primer término y la elaboración de un programa se produjo sólo cuando estaba a punto de tomarse el poder. Los *fasci* eran muy parecidos a los Cuerpos Libres: asociaciones de antiguos soldados sin aditamentos ideológicos, cuyo objetivo era el poder y que se alquilaban como mercenarios a cualquiera que pudiese ayudarles a conseguir su propósito.

Estas ideas no desaparecieron con el desarrollo del totalitarismo; en realidad, le proporcionaron uno de sus ingredientes. Sin embargo, estas ideas elitistas parecían especialmente atractivas después de la catástrofe de la guerra, sobre todo para los derrotados. Después de la segunda guerra mundial volvieron a ponerse de moda. El profeta no era ya Jünger; éste había retrocedido horrorizado ante los excesos del nacionalsocialismo y había vuelto a una visión cristiana del mundo. El que hizo sonar entonces la trompeta fue uno de sus primeros discípulos, uno de los asesinos de Rathenau, Ernst von Salomon. Su *Cuestionario* (1946) se convirtió en un éxito de ventas en Alemania después de la segunda guerra mundial, como lo había sido el *Tormentas de acero* de Jünger después de la primera. Se rechazaban de

nuevo las ideologías. Entre las democracias y Hitler no había en realidad ninguna diferencia; ambos creaban una situación en la que el hombre estaba atomizado. La única solución era incorporarse a una elite de poder. Disculpaba así la incorporación de su amigo al movimiento nacionalsocialista; pintaba también así un cuadro de miembros de las SS en un campo de concentración estadounidense. Podían soportarlo, se mantenían unidos en una formación de elite; no estaban obstaculizados por el pensamiento. Todo esto era Jünger de segunda mano aplicado a una situación posterior. Sin embargo, Salomon representaba un nuevo proceso en este tipo de pensamiento, pues había una nota de desesperación cuando consideraba los excesos del nacionalsocialismo. A diferencia de Jünger, él no regresó a una base cristiana como fundamento de su pensamiento. Llegó, por el contrario, a la conclusión de que «no hacer nada» era la única actitud realista, la única cosa que podía hacer un hombre de carácter. El valor y la estupidez eran en realidad la misma cosa.

Salomon aceptaba la concepción del mundo del primer Jünger, pero no estaba ya convencido, por su parte, de que hubiese una salida. La revolución del nihilismo se había convertido en el nihilismo de la desesperación. Sin embargo, esta actitud era ambivalente, como en su retrato nostálgico de la elite de las SS. En Salomon, como en las obras de la década de 1920, la tecnología jugaba un papel importante. Había reducido al hombre a una cifra. Le derrotaba como había derrotado al doctor Mabuse, pero, en esta ocasión, el vencedor llegaba con el disfraz de las ciencias sociales, de los cuestionarios y de las máquinas IBM. La nota de desesperación se hacía más honda cuando se daba cuenta de que el «trabajador» no podría ser capaz al final de derrotar a ese monstruo. Allí estaba, pues, la misma preocupación que veíamos en Jünger, el mismo análisis de la sociedad en función de la dinámica del poder, de los «residuos», con una nota de resignación que falta en su maestro. Pero Salomon había experimentado el totalitarismo en acción además de otra guerra mundial.

Después de la segunda guerra mundial estas ideas no fueron ya exclusivamente alemanas; podían hallarse por toda la Europa occidental. *Kaputt*, de Curzio Malaparte, y *La hora veinticinco*, de Virgil Gheorghiu, eran muy similares a la obra de Salomon. Este último libro mostraba una preocupación aún mayor por la lucha por el poder entre el hombre y la tecnología. Muchas de las obras de Arthur Koestler corresponden también a lo mismo, sobre todo su novela *Ladrones en la noche* (1946), que trata de la lucha de los judíos por Palestina. El héroe de Koestler acaricia su arma: «Éste es el nuevo esperanto... resulta sorprendente lo fácil de aprender que es. Lo entiende todo el mundo, desde Shanghai hasta Madrid.» La doctrina de la

fuerza resultaba necesaria debido a los temores e inseguridades de los seres humanos; era una infección global, y la única defensa posible era contaminarse uno mismo. Las ideologías dejaban de importar una vez más. El héroe abofeteaba a un muchacho que buscaba consuelo leyendo el Talmud en vez de prestar atención a su fusil. Sin embargo, Koestler, a diferencia de Jünger y de Salomon, no tenía, en ese momento, ninguna teoría de la elite, sino confianza en el héroe individual.

Desde Pareto a Salomon, desde la primera guerra mundial a mediados del siglo XX, estas ideas pulsaron una nota sensible entre muchos hombres y mujeres que habían vivido épocas de guerra y de caos social. Estas doctrinas de la elite del poder estaban relacionadas, a su vez, con las ideas de un existencialismo contemporáneo. Había también aquí un rechazo de la ideología y una concentración en el «residuo» de la existencia concreta del hombre en la realidad. Se hacían eco de la frase de Jünger de que sólo importa que existimos; pero en el existencialismo había al mismo tiempo una mayor desesperación y un refinamiento mayor. Tampoco recurría a una elite de poder como solución al dilema, sino más bien a la aceptación del dilema humano de la existencia en un mundo caótico. En ambos se analizaba el pensamiento y en el existencialismo secular había una oposición a la ideología, a un sistema preconcebido de valores, en realidad a cualquier sistema de valores permanentes, fuese el que fuese. Era comprensible esta reacción al siglo XIX; las ideas de moralidad, de progreso, y la esperanza de un mundo mejor parecían haberse esfumado en los campos de batalla ensangrentados de Francia. El caos y la inseguridad de la posguerra parecían demostrar concluyentemente la estupidez de las causas. Sólo la existencia, sólo el poder, importaba; la fuerza y la guerra no eran hechos aislados que interrumpían temporalmente el transcurso regular de la historia humana: eran la realidad. Los que constituían la elite aceptaban esto y el predominio del poder sobre todos los demás valores.

A este punto de vista se oponían las ideas elitistas que mencionamos al principio de este capítulo. Éstas oponían a un mundo de nihilismo y de poder un mundo gobernado por la belleza y por un principio estético. Oponían al «trabajador» la imagen del «poeta». Los hombres que siguieron esta ideología no reaccionaron a los problemas del mundo de la posguerra apartándose de él, intentando intensificar su sensibilidad individual mediante la contemplación estética. Ésa fue, a veces, la actitud de André Gide, que intentó separar el mundo de la política del de la estética. Por el contrario, hombres como Stefan George creían que sus principios espirituales podrían revivir a una nación postrada. Exaltaban, por tanto, al poeta aún más

de lo que lo había hecho la rebelión expresionista contra la sociedad. Uno de ellos, Leonhard Frank, había comparado al poeta con Cristo. El poeta, perseguido como lo había sido Cristo, heredaría el reino de los elegidos. Para los expresionistas, el poeta estaba por encima de la sociedad, poseía una «verdad» que podía transformar a los hombres si le escuchaban. En el caso de algunos expresionistas esto recordaba el concepto del superhombre nietzscheano, pues también el poeta estaba más allá del bien y del mal. En una de sus obras, el héroe decidía que tenía derecho a matar a un burgués porque le repugnaba. George nunca fue tan lejos, aunque en el primer período de su actividad también exaltó las fuerzas primigenias como la verdad y al poeta como su heraldo divino. Además, para él el poeta siempre había sido la fuerza regeneradora en la política y en la sociedad.

Stefan George simbolizó este punto de vista a medida que avanzaba el siglo; su personalidad atrajo a su grupo a algunas de las mejores inteligencias de Alemania, y su libro *La estrella de la alianza* (1914) fue una biblia que muchos llevaron consigo al combate. El concepto de la elite que George y su círculo proponían hay que entenderlo con el telón de fondo de un impulso romántico que continuaba existiendo y, con Pareto y Jünger, de una insistencia renovada en la esencia irracional del hombre. Pero ese «residuo» se definía aquí de un modo completamente distinto. El hombre era irracional, ciertamente, pero entre la elite esta irracionalidad era una apreciación de lo bello, de lo poético.

El poeta era el «visionario» intuitivo de cuya pluma fluía la verdad, que elevaba a la humanidad sufriente y caótica a las cumbres de una nueva comprensión. En el primer período de actividad de George (1904-1914) esta visión del mundo aparecía vinculada al deseo de algunos intelectuales alemanes de regresar a una pureza de lo natural y a una exaltación poética de las fuerzas primitivas. Entremezcladas con esto había ideas vagamente percibidas de sangre y raza. Toda la tendencia estaba aureolada de un éxtasis casi nietzscheano, algo que impulsó a George a profetizar una gran catástrofe que aplastaría el orden existente. Esto era una embriaguez de poder también, aunque un poder poético: el poder del visionario que preveía un gran cambio hacia la espiritualidad, hacia la belleza. Este cambio renovaría la nación. George tenía en esta etapa vínculos claros con aquel grupo de hombres que proporcionó los ingredientes místicos y románticos de la ideología nacionalsocialista, hombres como Ludwig Klages, que conjugaba ideas de romanticismo, raza y caudillaje, y su discípulo Ernst Bertram, que utilizó a Nietzsche para exaltar al ario.

Pero George continuó hasta convertirse en el poeta de un humanismo nuevo en vez de un nacionalismo racista. Debido a su admira-

ción creciente por la cultura helénica, su obra recuperó una especie de equilibrio y armonía muy distintos del éxtasis de su período anterior. Las profecías de catástrofe inminente dejaron paso al optimismo; lo bueno y lo bello triunfarían y conducirían a Alemania, al mundo en realidad, hacia un nuevo humanismo. Esto habría de lograrse por medio de una elite que se formaría sobre la base de una relación maestro-discípulo. El dirigente y sus discípulos constituirían un núcleo, y su enseñanza y su ejemplo provocarían un cambio en la sociedad. Construyó un modelo de este tipo de dirigente en su obra *El mito de Máximo*. Máximo representaba lo bello y lo bueno; era un símbolo de la juventud heroica.

George creía que la belleza del alma se reflejaba en la belleza física. La correspondencia entre la naturaleza interior del hombre y su naturaleza exterior visible fue una idea bastante generalizada a lo largo del siglo. Impregnó las ideas de quienes concebían esta correspondencia en términos raciales. George, contrario a las ideas racistas e inspirado por los griegos, basó su identidad de cuerpo y alma en un ideal de belleza. Eligió así a sus discípulos por un método bastante insólito. Se sentaba junto a la ventana de su casa de Heidelberg y elegía a cualquier joven cuyo porte y figura pareciesen reflejar sus ideales. Muchos otros solicitaron el ingreso en su círculo por propia iniciativa.

Era ésta una elite centrada en los varones, y esto respondía a un fenómeno que ya hemos visto en el movimiento juvenil. También éste había sido en principio una asociación exclusivamente masculina. El tipo de erotismo implícito en estas asociaciones estaba inspirado en el *eros* griego, un concepto platónico de la amistad entre hombres con el que estaban familiarizadas las generaciones educadas con los clásicos. Este *eros* era la argamasa que mantenía unido el círculo de George, mientras que el concepto de belleza impregnaba toda la relación. El propio George era sin discusión el centro de este círculo. Su personalidad era dominante y él mismo fomentaba esta mística del caudillaje envolviendo en el misterio sus propios movimientos. Los discípulos hacían un juramento de obediencia; prometían también vivir de una forma casta y frugal, sin lujos ni desenfrenos. Los hombres que ingresaban, que se convertían, en palabras de George, en la «nobleza directa» eran intelectuales y la influencia de este círculo se amplió cuando estos intelectuales lograron ocupar algunos de los cargos académicos más importantes de la nación. Hay un fenómeno especial relacionado con el círculo de George que merece la pena comentar. Muchos de sus discípulos más destacados eran judíos. En una época en que se excluía cada vez más a los judíos de los movimientos que pretendían renovar la nación, este círculo les daba la bienvenida. El

humanismo de George era ajeno al pensamiento racista. Cuando los nacionalsocialistas le ofrecieron la presidencia de la Academia Alemana, envió despectivamente su rechazo a través de un discípulo judío. George murió en Suiza, en un destierro que él mismo se impuso.

Es difícil determinar la influencia profunda que ejerció este círculo en los que pertenecieron a él. En cierto modo, sus miembros eran muy distintos: por ejemplo, Friedrich Gundolf, el gran investigador de Heidelberg, y Werner von Stauffenberg, que en 1944 realizó un atentado fallido contra Hitler. Pero, por otro lado, en un sentido más profundo todos eran parecidos; todos ellos formaban una elite cuyo aspecto transmitía una belleza interior, y llevaban una vida que imitaba la de su maestro. Compartían la fe en lo que George llamó la «Alemania secreta», es decir, aquellos alemanes que deseaban una renovación nacional a través de la cultura. Eran una camarilla intelectual opuesta al materialismo, a la complacencia burguesa, a la tosca manipulación del poder. Eran apolíticos en el mismo sentido en que era apolítico el movimiento juvenil. No les interesaban nada los partidos políticos, las teorías económicas, la izquierda o la derecha. Lo que les importaba era el «residuo» definido estéticamente, el verdadero espíritu del hombre. Lo que revigorizaría la sociedad no sería el concepto de belleza del político, sino el del poeta visionario. George no se proponía apoderarse del estado, como los seguidores de una elite del poder. La «Alemania secreta» proporcionaría, más bien, orientación e inspiración, sería una Orden de los Templarios en el cuerpo político.

Aunque buscar de este modo la renovación nacional pueda parecer quimérico a los que viven en la segunda parte del siglo XX, hay que tener en cuenta el significado que esto tenía dentro del marco del desarrollo ideológico alemán. Julius Langbehn había pedido una transformación nacional de los alemanes en artistas ya en 1890. Él creía que esta transformación se lograría mediante un culto a la naturaleza y a la raza. El movimiento bastante considerable que siguió esta tendencia ideológica, y el movimiento juvenil también, demuestran que para muchos alemanes el imperativo espiritual era mucho más importante que un imperativo político, social o económico. El concepto elitista de George, a pesar de su repudio de la raza y de su humanismo, que concebía a Alemania como parte de una familia de naciones, encajaba muy bien en ese marco. Muchos acudieron a él directamente desde el movimiento juvenil. Este idealismo, que se convirtió, con George, en un idealismo estético, quizá haya sido, al final, trágico para Alemania. Las tentativas idealistas de trascender la realidad permitieron a los técnicos implacables del poder, a través de su concentración en problemas concretos, no sólo lograr una fácil

victoria sobre los idealistas, sino servirse para sus propios fines de parte del concepto de elite de ellos. Puede que fuese la corriente profunda del romanticismo alemán la que orientase, en último término, a algunas de las mejores inteligencias de la nación en esta dirección políticamente fútil.

También existió en otra nación una concepción paralela de la elite, aunque tuviese una base distinta. También el poeta italiano Gabriele d'Annunzio (1863-1938) creía que los poetas eran de importancia primordial en la sociedad, pues eran los legisladores reconocidos de la humanidad. También él profesaba el culto a la belleza, pero esta creencia no estaba atemperada por el helenismo de George. D'Annunzio sostenía que el poeta estaba, en su búsqueda de la belleza, por encima de la moralidad ordinaria. A diferencia de George, estaba influido además por aquel movimiento literario que había visto lo bello en lo extraño y lo exagerado. Esa exageración le condujo a dramatizar tanto la degeneración de sus personajes de ficción como sus propios excesos personales. Sin embargo, creía que el orden era parte de la belleza.

D'Annunzio creía haber revivido el estilo sencillo y sin adornos de los antiguos romanos, pero la sencillez que pudiesen contener sus escritos se hallaba eclipsada por las frases sonoras y la retórica grandilocuente que caracterizaron sus obras de horror y de muerte. Y no compartía tampoco la admiración de George por los griegos, ni quería influir de forma indirecta en los acontecimientos a través de una «Italia secreta». En vez de eso, participó directamente en la política. Su ambición de revivir el imperio romano, de «ver en todos los hombres de sangre extranjera la reencarnación de los bárbaros», le impulsó a un patriotismo estridente. El esplendor y la emoción de la Roma imperial podrían recuperarse bajo el caudillaje del poeta. Su ideal de belleza se transformó en un nuevo estilo de política para controlar a las masas cuando salió con su banda a conquistar Fiume para Italia (1919-1920) y gobernó esa ciudad durante un año.

Como personaje político activo, el soberano de Fiume se convirtió en un maestro en el uso de símbolos y mitos. Dialogaba con sus masas de seguidores. Este episodio fue un primer ensayo para el fascismo, y Mussolini tomó buena nota del carácter del gobierno de D'Annunzio. La propaganda fascista aprendió de los festivales de Fiume. La jefatura estética se había convertido en jefatura política. Esto estaba lejos de la clase de «Alemania secreta» que deseaba George, aunque compartía algo del éxtasis de la primera etapa de éste. Esa idea elitista de motivación estética había hallado un puesto político para el poeta, pero, o distrajo a los intelectuales de las tareas inmediatas, o se convirtió en retórica política y nacionalista.

En Francia no hubo nada que se correspondiese exactamente con esas ideas. Una posible excepción a esto fue el salón de Mallarmé en París. También Mallarmé pensaba que la poesía era la única verdad y la única religión. Para él, este pensamiento no tenía ninguna finalidad política ni social, era el arte por el arte y nada más. El universo poético de Mallarmé no tenía ninguno de los objetivos nacionalistas tan característicos de la teoría elitista.

Los dos sistemas analizados son un estudio de contrastes: formas diferentes de abordar los problemas de la guerra y la inseguridad del siglo XX. En la Europa central hubo un tercer análisis del dilema humano que tuvo más influencia aún que cualquiera de estos sistemas, y que también postuló una elite. Oswald Spengler publicó en 1922 su obra *La decadencia de Occidente*, que había escrito antes de la guerra y durante ella. El libro tuvo una repercusión enorme. Exponía, como Pareto, una explicación completa del mundo, pero a diferencia de éste basaba su explicación, no sólo en la ciencia, sino también en la majestad del proceso histórico. Su final se aproximaba a una exaltación nietzscheana de la elite del «nuevo bárbaro», mientras que sus juicios de valor sobre la civilización reconocían, como había hecho George, la importancia del impulso metafísico. Spengler combinaba así en su obra diversas corrientes de pensamiento, que habían demostrado todas ellas su atractivo.

La idea que tenía mayor importancia dentro del pensamiento de Spengler era su distinción entre cultura y civilización, que ya hemos mencionado. Una cultura era un organismo vivo y en crecimiento que tenía en su centro un impulso metafísico. La civilización era la etapa moribunda de la cultura; era un «estado externo y artificial», materialista y, por tanto, sin una dinámica propia. Se producía, una vez más, un rechazo del materialismo en favor de los impulsos internos del hombre, y de esa fuerza vital se daba una definición filosófica y religiosa. El vínculo con el idealismo y con el romanticismo era evidente; surgía de nuevo una oposición al racionalismo, con una recuperación de la dinámica interior del hombre. Esto entrañaba para muchos un rechazo de las superficialidades de la vida, que ellos definían como las realidades sociales y políticas del momento. Así, Thomas Mann escribió durante la guerra: «... la diferencia entre el espíritu (*Geist*) y la política incluye la que existe entre cultura y civilización, lo espiritual y lo social... la idea del alemán es la de la cultura, el alma, el arte, no la civilización, la sociedad y la literatura.» El sistema de Spengler permitía al hombre mirar por tras esas realidades hacia la esencia de las cosas, lo mismo que las otras teorías elitistas. Pero la formulación más clara de Spengler tuvo una repercusión general más honda.

Spengler tuvo en cuenta la ciencia; en realidad, estaba fascinado por la imaginería biológica. Todo su planteamiento histórico de la ascensión y la caída de las civilizaciones se basaba en analogías biológicas. Digamos, en síntesis, que la historia era para él un proceso biológico alimentado por impulsos metafísicos. Adoptando un símbolo romántico, situó lo que él llamaba el hombre fáustico en el centro de la civilización occidental. Este hombre, eternamente inquieto, ansiaba siempre lo inalcanzable. Suyo era el arte de las perspectivas ilimitadas: las catedrales medievales, las innovaciones renacentistas de la perspectiva y la música dominaban su vida y su pensamiento. Esta criatura dinámica había llegado a la madurez en los siglos XVI y XVII con la Reforma, con la investigación libre y la especulación científica, pero a la madurez había seguido la vejez y la decadencia, como en todo organismo biológico. El otoño del hombre fáustico se había iniciado con las racionalizaciones rancias y las críticas destructivas del siglo XVIII, mientras que el invierno de su decadencia había llegado en el siglo XIX, cuando se había agotado el impulso metafísico. El triunfo del dinero, la hostilidad de la clase media dominante hacia las virtudes aristocráticas, la ausencia de vitalidad y dinamismo en Occidente, y el crecimiento de una filosofía de resignación, de socialismo materialista, ponían todo esto de manifiesto.

Había sido sobre todo la sombra creciente del materialismo, la búsqueda del beneficio, y las filosofías racionalistas lo que había provocado la decadencia de la civilización fáustica. Pero en el siglo XX se había producido un nuevo proceso que quizá fuese capaz de renovar la evolución biológica de Occidente. El orgullo y el instinto estaban a punto de triunfar sobre el dinero y la civilización. Se había iniciado una época de guerra perpetua. Todo esto recordaba a Jünger, aunque la formulación spengleriana de la decadencia de Occidente precediese a la composición de *Tormentas de acero*. Para Spengler, ese nuevo inicio de la cultura occidental reviviría una vez más el principio de una elite aristocrática, como la que había florecido durante el apogeo del hombre fáustico. Este estado de guerra perpetuo significaba que las futuras guerras las librarían seguidores agrupados en torno a un caudillo: surgiría una generación de nuevos césares. La vida para el resto de la población, asolada por el conflicto armado, descendería a un nivel de mera subsistencia. Sólo un puñado de ciudades sobrevivirían, y la existencia de sus habitantes consistiría en una repetición insensata de tareas mecánicas y de diversiones brutales.

Pero este nuevo primitivismo llevaría en su seno las semillas del desarrollo futuro. Los hombres hallarían solaz para sus miserias en un apetito reavivado por lo sobrenatural y lo metafísico. Sin embargo, en el presente inmediato la sociedad se polarizaría en torno a los

caudillos, los «nuevos bárbaros» y las masas. Todo esto estaba fundido en un molde determinista; ninguna nación escaparía a ese destino y el hombre no podría cambiarlo. Spengler captó también el sentimiento de sus contemporáneos de que estaban desvalidos ante las catástrofes de la guerra y la crisis, pero utilizó un sistema biológico histórico para demostrárselo. Además, se trataba de la historia reforzada con analogías científicas que adquirían un nivel académico en virtud de la abundancia de notas al pie y parecían, en consecuencia, más autorizadas y más fáciles de entender que la pesada prosa de Pareto.

Después de publicar *La decadencia de Occidente*, Spengler siguió depurando algunas de sus ideas para conseguir que fuesen lo más relevantes posible para la situación de Alemania. Intentó conseguir esto definiendo más claramente a la nueva elite y, al hacerlo, el profeta de los «nuevos bárbaros» se reveló al fin como un gran admirador de Prusia. Su *Prusianismo y socialismo* (1919) fue tan popular como su obra anterior. En él redefinió el socialismo. El socialismo no era el marxismo, porque el marxismo era demasiado idealista para una época de guerra y crisis perpetuas. La capacidad de gobernar era de primordial importancia. Spengler había llegado a la conclusión de que la nueva elite tenía que hacer algo más que abrirse camino luchando a través de Europa; sus miembros tenían que ser los gobernantes de un estado fuerte. Esto significaba para él que los nuevos césares deberían ejemplificar el espíritu prusiano, ya que, en este caso, el gobierno fuerte se combinaba con un interés por el conjunto de la nación.

Para encontrar un prototipo de esta nueva elite él regresó al siglo XVIII, que anteriormente había condenado como el otoño del hombre fáustico. Federico el Grande, aunque creía en un gobierno fuerte y autoritario, se consideraba de todos modos el «primer servidor» del estado. He aquí el modelo de un «socialismo instintivo». Federico Guillermo I de Prusia, su padre, el «Führer de Potsdam», como le ha llamado un historiador moderno, había sido el primer socialista, y no Karl Marx. Él creía en un estado orgánico en el que el bienestar del conjunto estaba garantizado, no por la dominación de una clase ni por un idealismo del futuro, sino por un gobierno fuerte. «¡Qué diferente de la democracia de la república alemana y de su sociedad codiciosa y burguesa!», pensaba Spengler. Él definía la política contemporánea como la «continuación del negocio privado por otros medios». Al final, la elite de Spengler no eran los «nuevos bárbaros», similares a los «trabajadores» de Jünger, sino gobernantes supuestamente eficaces, como los monarcas prusianos del siglo XVIII.

Todas estas teorías elitistas se oponían a la política contemporánea del mismo modo que se oponían a la concentración en la teoría

social o económica. Pretendían formular un planteamiento nuevo de los problemas aparentemente insolubles de su época. En esta búsqueda les ayudó ese cambio en el espíritu público de la sociedad europea del que ya hemos hablado. Para ellos era importante la naturaleza básica del hombre, que Spengler situó en el marco determinista de un sistema histórico, Pareto en una camisa de fuerza de fórmulas científicas y George en un reino abstracto del poeta. La salvación se hallaba en recuperar, o al menos comprender, esa naturaleza humana, lo que exigía la eliminación del racionalismo, el enemigo común de todos estos hombres. Pero no la eliminación total, pues, como se ha indicado, algunos estaban interesados por la ciencia y todos temían al Frankenstein de la tecnología moderna e intentaban a la vez idear medios de controlarlo. La solución estaba para todos ellos en la formación de una elite que pudiese proporcionar jefatura y que controlase aquellas fuerzas que parecían agobiar inexorablemente al hombre moderno. En los casos de Jünger, Pareto y Spengler, esta búsqueda de una elite culminó en doctrinas del poder y en la creencia en que la época moderna era la época del bárbaro. George fue la excepción, aunque parte de su poesía extática se aproximó a una glorificación del poder.

Estas nuevas orientaciones amenazaban el proceso democrático, y es significativo que estas doctrinas fuesen más fuertes donde más débil era este proceso: en Alemania e Italia. Aunque ni George ni Spengler ingresaron en el partido nacionalsocialista, D'Annunzio se hizo fascista y Pareto llegó a ser senador nombrado por los fascistas. Y aunque Jünger rechazó el totalitarismo moderno, sus ideas proporcionaron algunos de los fundamentos del nacionalsocialismo. Después de todo, el totalitarismo culminó la búsqueda de la jefatura que propugnaban estas teorías. Pero incluso en la Europa de las aspiraciones elitistas hubo algunos que se dedicaron a intentar mantener una posición liberal.

También ellos eran intelectuales, pero creían que lo más importante era la «religión de la libertad». Para el sociólogo Karl Mannheim, esta elite de intelectuales estaba relativamente libre de lazos de clase y podía ver por ello la realidad de un modo más objetivo. Esta observación no parece cierta por lo que se refiere a los intelectuales de los que vamos a hablar. Aunque los vínculos de clase no jugaran un papel importante en su pensamiento, y aunque procuraron ser objetivos, su ignorancia básica de las realidades imparte un carácter patético a gran parte de su pensamiento. Tenían buenas intenciones, pero parece que terminaron como Benedetto Croce, proclamando un regreso a un pasado liberal en su palacio de Nápoles, un palacio que era una isla en medio del mar totalitario del fascismo. Thomas Mann se vio también empujado al destierro por el fascismo de Alemania.

Pero, aunque prescindiésemos de los miembros de la *res publica literaria* en nuestra consideración, los científicos no mostraron una visión más profunda de la realidad. La tarea que los intelectuales que vamos a abordar se plantearon era una tarea noble: la preservación de la libertad. Pero la Europa del siglo XX no era una realidad en la que hubiese espacio para ese tipo de libertad individual.

Capítulo 7

LA LIBERTAD Y LOS INTELECTUALES

El francés Julien Benda publicó en 1927 un libro que causó cierto revuelo. Se titulaba *La traición de los intelectuales*, y era una reafirmación de los ideales de racionalismo y libertad en contraposición a las pasiones de la época, que él consideraba destructivas. Los odios raciales y el faccionalismo político habían usurpado el puesto de aquella razón y aquella moralidad humanísticas que habían establecido anteriormente normas insensibles a las pasiones de una época. Benda intentó exaltar una vez más la imagen de un hombre libre, razonable y moral que rechazaba los pequeños odios de una época de antihumanismo y pasiones sin freno. «La condensación de pasiones políticas en un pequeño número de odios muy simples, que brotan de las raíces más profundas del corazón humano, es una conquista de los tiempos modernos.» Benda rechazaba así todo ese proceso que hemos analizado del cambio del espíritu público de Europa en la transición de un siglo a otro. Atacaba con vigor el neorromanticismo de hombres como Nietzsche y Bergson, y también el pragmatismo de las masas. Estos dos procesos parecían haber conducido a la decadencia contemporánea de la libertad.

¿En qué consistía, entonces, la «traición de los intelectuales»? Estos hombres participaban de los dos males principales. Se habían entregado a las pasiones de la época y eran, en opinión de Benda, pragmáticos, pues por una parte eran neorrománticos y por otra, positivistas que sólo veían hechos materiales. En consecuencia, el espíritu de la libertad había sido sustituido por doctrinas de autoridad arbitraria. Benda basaba su alegato en estas dos acusaciones, pero proponía luego una alternativa a la situación de los intelectuales en aquel momento. Concebía a los intelectuales como una clase aparte, dedicada a cuestiones trascendentes. Aunque era fácil aceptar su tesis de que los intelectuales no debían ser pragmáticos, se puede plantear la objeción de que también los neorrománticos habían hecho de las

cuestiones trascendentes su tema de discusión principal. Pero para Benda esta ideología significaba participar en las pasiones de los hombres. Los únicos intereses auténticos de los intelectuales eran los del liberalismo y el humanismo. Los intelectuales se habían convertido, en realidad, en portavoces del irracionalismo y habían intensificado con ello los odios de raza, clases y naciones. La condena de los intelectuales que hacía Benda tenía cierta justificación si la consideramos con el telón de fondo de la evolución cultural de Europa. El «redescubrimiento del inconsciente» fomentó aún más la tendencia hacia la sociedad totalitaria en el período de Benda.

Pero la solución que proponía Benda no podía ser aceptada tan fácilmente. Los intelectuales tenían que ser una clase aparte, según él, no contaminada por las pasiones ni por el ansia de actuar pragmáticamente para mejorar la sociedad: una torre de marfil de racionalismo en medio de una sociedad antirracionalista. Esa fórmula simplista, aunque fácil de exponer y atractiva, tendía a ser contraproducente. Vista en el marco de la implacabilidad de los movimientos políticos y sociales del siglo XX, entrañaba apartarse de la sociedad, una retirada y una semiaceptación por los intelectuales de aquellas fuerzas que eran enemigas de la libertad. Aunque los intelectuales de Benda eran, desde el punto de vista ideológico, lo contrario de la elite de George, también habrían formado una elite. No obstante, los intelectuales de Benda reflejaban la fuerza de la oposición del racionalismo francés al neorromanticismo alemán. Pero este ideal de razón y libertad condujo a un retiro de la sociedad, en contraposición con el impulso hacia la regeneración nacional de la «Alemania secreta» de George. La torre de marfil de Benda no existía ya, salvo quizá en la École Normale Supérieure, la cúspide del sistema educativo francés. En ella se seleccionaba a los alumnos mediante exámenes competitivos inflexibles y los estudiantes vivían y comían juntos, a diferencia de lo que sucedía en otras universidades. En contraste con la evolución de la educación superior en general, la École Normale aún propugnaba la excelencia intelectual unida a un planteamiento racionalista. Benda había pasado por esa educación, pero también lo habían hecho Bergson y Péguy, y ambos se habían apartado de la concepción racionalista del mundo.

Las universidades europeas prestaron poca ayuda a los intelectuales en su tentativa de defender este tipo de libertad. Ellas ejemplificaban las dos tendencias que había fustigado Benda. Por otra parte, tanto los estudiantes como los profesores estaban entregados a la búsqueda de datos verificables y tangibles dentro de definiciones de las materias temáticas cada vez más especializadas. Además, el aula de la clase se convirtió en una plataforma desde la que ciertos profe-

sores estimulaban las pasiones de la época. La poca educación general que había adoptaba la forma de la propaganda nacionalista. La especialización no estaba limitada a las ciencias. Ya hemos visto la tendencia que había a finales del siglo anterior a cubrir todas las disciplinas con el manto de la ciencia. Esto significó, en todas ellas, una concentración creciente en el descubrimiento de nuevos datos. En historia, por ejemplo, triunfó la monografía sobre las obras de carácter general dirigidas al lector lego; la nota al pie documentando cada afirmación pasó a ser tan importante como el texto mismo. Estas iniciativas eran útiles para el descubrimiento de nuevas fuentes en las que basar interpretaciones históricas, pero estas mismas interpretaciones se atenían estrictamente a las pruebas contenidas en las fuentes. Los historiadores profesionales tendían a considerar poco serias las interpretaciones históricas generalizadas y deploraban las especulaciones sobre la naturaleza de la sociedad y del mundo basadas en la historia.

Ya no existían las formulaciones globales de un Vico del siglo XVIII, ni siquiera el esfuerzo que había hecho Buckle en el XIX, basado como estaba en una atención cuidadosa a los datos materiales. Un historiador reciente aclaró este punto cuando escribió que la mayoría de los historiadores profesionales coincidían en que el objetivo de la historia era «... descubrir la verdad sobre esto o aquello, no sobre las cosas en general». Para Benda éste era el tipo de especialización que conducía a los intelectuales hacia el pragmatismo. Difícilmente podría conducirlos a un humanismo renovado. La historia no fue la única disciplina que se apartó, de este modo, de los intereses generales del mundo para encerrarse en el cientificismo. En el siglo pasado, tanto la literatura como los clásicos habían proporcionado una inspiración general; de hecho, Benda hablaba de un racionalismo helenístico que había ilustrado al mundo. En colegios y universidades el clasicismo se hundió en monografías filológicas que ya no podían cumplir esa función. En literatura existía una situación similar. Por ejemplo, durante el siglo anterior Shakespeare había proporcionado la inspiración de gran parte de la visión romántica del mundo, pero también esto había quedado atrás. La filología había ganado la batalla a la literatura concebida como inspiración.

En literatura ganaron relevancia la investigación del sentido exacto y la historia de las palabras. Parecía que era más importante situar las figuras literarias en su marco histórico que hablar sobre los ideales que podrían aportar para el presente. Los maestros y profesores de literatura se convirtieron en historiadores y filólogos. Los clásicos se enseñaban de memoria, como una gramática, más que por su significado. Generaciones de estudiantes tuvieron la errónea impresión

de que el verbo irregular había dominado la civilización antigua. Este cientificismo condujo, claro está, a una rebelión contra esa visión de los clásicos y de la literatura. Pero esa rebelión vino de fuera de las escuelas y universidades, en oposición a ellas, en realidad. Tanto el movimiento juvenil como George se entregaron a una tradición clásica recuperada. El concepto de *eros* era completamente ajeno a los gramáticos. Esta reacción tuvo sus aspectos indeseables, pero su extensión y profundidad se debieron en parte a lo que estos hombres denominaron «pedantería» del sistema educativo. El triunfo de la filología en escuelas y universidades fomentó un neorromanticismo amenazador.

Las instituciones de enseñanza secundaria no salieron mejor paradas en este aspecto que las universidades; en realidad, en la educación que impartían se reflejaban estas mismas tendencias. Los expresionistas y el movimiento juvenil eran ambos violentamente contrarios al aprendizaje estéril de las escuelas y al supuesto básico de esta educación que Nietzsche había fustigado ya como la idea del conocimiento sólo por el conocimiento. En cuanto a las universidades, muchos profesores del ciclo de enseñanza secundaria, o bien intentaban grabar los datos en las desconcertadas cabezas de los estudiantes, o bien adoptaban posiciones patrióticas. La enseñanza no mejoró por el hecho de que muchos profesores de enseñanza secundaria fuesen individuos que habían querido ser profesores universitarios pero no lo habían conseguido y habían tenido que conformarse con aquella posición inferior. Los maestros solían ser individuos amargados y desilusionados que descargaban sus desgracias sobre sus alumnos. La mala enseñanza iba acompañada de una especialización cada vez mayor de la materia temática y una pesada dosis de propaganda patriótica.

La especialización creciente, la tendencia al cientificismo, privaron a las disciplinas humanísticas de su inspiración en la causa de la libertad; aquellos que se rebelaban contra esto abandonaban por completo las ideas de libertad y se centraban en las pasiones. Los profesores que querían llegar a un público más general desdeñaban los ideales implícitos en la concepción del intelectual de Benda para convertirse en propagandistas de las causas nacionalistas. Eran, claro está, funcionarios del estado, así que no podían adoptar posiciones antipopulares. Y más aún si tenemos en cuenta el hecho de que en su selección había jugado un papel muy notorio el credo político. No sólo eran hombres como Karl Marx los que no podían tener esperanza alguna de llegar a ser profesores; también estaban excluidos muchos liberales. El cuerpo docente solía estar formado, en consecuencia, o bien por especialistas no políticos, o bien por profesores patrióticos. Algunos intentaron, sin embargo, preservar las ideas de li-

bertad dentro de una atmósfera universitaria de patriotismo y especialización. El hecho de que fracasaran no hace menos significativos sus esfuerzos.

Max Weber (1864-1920) es el primer ejemplo, aunque dejase la enseñanza activa muy pronto, en 1897. Weber se oponía a la estrechez creciente de la especialización; creía que existía un orden cósmico que la investigación individual podía ayudar a aclarar. Él intentaba transmitir a sus alumnos que el sentido del conocimiento era la «racionalización» del mundo, nuestro deseo de organizar, explicar y controlar las fuerzas de la naturaleza y el funcionamiento de la sociedad. La tarea de la sociología era proporcionar un marco conceptual que hiciese comprensible la sociedad humana y, a través de ella, el mundo. Sus famosos «tipos ideales» eran instrumentos analíticos con los que podían examinarse de un modo más entendible abstracciones como «hombre económico» o «ética protestante». Estos tipos ideales centrarían la atención sobre conceptos genéricos que podrían incluir todos los niveles de abstracción y a los que se podría llegar a través de datos empíricos o investigaciones históricas. Weber consideraba los resultados de este método una estructura analítica unificada formada por la acentuación unilateral de uno o más puntos de vista y por la síntesis de fenómenos individuales concretos.

Este método habría de tener una influencia profunda sobre la evolución del análisis social. Intentaba captar a través de la investigación y de los datos, del modo más racional posible, el «tipo ideal» de lo que habían sido conceptos imprecisos como capitalismo o monarquía. Pero los ideales de los hombres jugaban, significativamente, un papel importante en la composición de estos tipos. Cuando Weber abordó la relación entre religión y capitalismo invirtió a Marx. No había sido el desarrollo capitalista lo que había producido la superestructura de la ideología, sino que había sido más bien la ética puritana y protestante la que había impulsado al «tipo ideal» a proporcionar la dinámica de la sociedad codiciosa. La ideología era tan importante para Weber como lo había sido para toda la escuela del idealismo y del neorromanticismo. También él estaba interesado por el hombre irracional, aunque intentase al mismo tiempo encerrarle dentro de un «tipo» racionalista. Esto le condujo a un dilema que era sintomático de las dificultades que planteaba este modo de conservar y transmitir las ideas de libertad, pues él creía que la política no tenía cabida en las aulas. Su posición, comparada con la de los profesores nacionalistas, se aproximaba más a la concepción liberal de la ética académica. Pero él creía esto porque pensaba que un profesor debía diferenciar claramente las opiniones personales sobre valores y declaraciones de la realidad de los hechos. Era un error del estudiante pe-

dir a los profesores universitarios una orientación positiva en el ámbito moral o en la toma de decisiones.

¿Era, sin embargo, una ciencia en grado suficiente la sociología para que resultase admisible esa diferenciación entre juicio y hechos? ¿Eran los hechos lo suficientemente claros para llevar a un estudiante a rechazar el irracionalismo y para que basara sus acciones en el tipo de racionalismo y de libertad ideales en las que creía Weber? En otras palabras, ¿bastaba con exponer un análisis sociológico de los problemas del mundo a los estudiantes, sin proponer una solución, y luego albergar la esperanza de que sucediese lo mejor? Podría haber sido al menos una posibilidad que esos estudiantes se hubiesen convertido en demócratas, pero el propio dilema intelectual de Weber hacía esto aún más difícil, pues él no era ningún Benda con un racionalismo coherente en la base de su pensamiento. Ya hemos mencionado que ese idealismo basado en una naturaleza humana irracional jugó un papel de importancia decisiva en su sociología. En su análisis político del período contemporáneo se hizo predominante.

Weber, más sensible que Benda, tuvo una conciencia creciente de los auténticos problemas de su época. Veía en el crecimiento del estado y en la cada vez mayor complejidad de la sociedad una amenaza para la libertad. Pero no aconsejó, como hizo Benda, que los intelectuales se retiraran a su torre de marfil. Creyó, por el contrario, que un líder «carismático» podía ser la solución, pues la personalidad y las cualidades «extraordinarias» de ese líder movilizarían al pueblo. El liderazgo carismático descansaba sobre «poderes mágicos, revelación, culto al héroe», y se puede identificar en el carisma el tipo de poder personal que distinguía a los dirigentes del movimiento juvenil. Weber encerraba aquí en su «tipo ideal» a hombres como Fischer, el fundador de los Wandervögel. El propio Weber estaba próximo al movimiento juvenil.

Weber, pese a su entrega a la causa de la libertad, participó también, pues, del neorromanticismo y el culto al caudillaje de la Alemania de principios de siglo. Sin embargo, este caudillo carismático era democrático en el mismo sentido en que lo era la jefatura del movimiento juvenil. Esto condujo a otra interpretación del dirigente «carismático» de Weber. Quizá él sólo abogaba por un caudillaje fuerte en el marco de una estructura parlamentaria, pues es prácticamente indiscutible su fidelidad a las instituciones libres. Comprendía que la democracia en Alemania necesitaba desesperadamente una jefatura fuerte. Pero su definición de «carisma» dio tonos totalitarios al concepto, a pesar de que él quizá lo concibiese como democrático, porque ¿se ajustaba realmente un dirigente así a una forma de gobierno representativa? Weber utilizó aquí un concepto para fortalecer otro,

pero a lo que más importancia se daba como elemento dominante del gobierno era al dirigente, no al parlamento. Era, como mucho, una defensa indirecta de las instituciones representativas, una defensa muy característica de aquellos intelectuales que intentaban defender la libertad en Europa.

Weber era también nacionalista, aunque no tan violento como algunos de sus colegas. ¿Cómo podía, pues, armonizar el deseo de un dirigente carismático con las ideas de libertad y de racionalismo? Podía hacerlo en cierto modo utilizando su propio concepto de aquellas limitaciones impuestas al hombre que el análisis social hacía evidentes. El análisis sociológico podía demostrar lo poco libre que era en realidad el hombre, y este hecho podría utilizarse para dominar los anhelos irracionales del hombre. Se podía construir de ese modo una sociedad democrática aprovechando la irracionalidad del hombre a través de su conocimiento de las ciencias sociales. Pero Weber destruía inmediatamente esta esperanza al infundir en esas ciencias sociales un idealismo implícito en ellas, y al utilizar este idealismo para dar un fundamento a la creencia en el dirigente carismático.

Para Weber, el valor más alto era la libertad intelectual, pero pensaba que esa libertad sólo podía existir si se tenía un dirigente carismático. Las enormes tensiones emocionales generadas por esta contradicción fueron la causa de su larga enfermedad y de su muerte desdichada.

El sistema de enseñanza de la Europa continental no contuvo el avance de los movimientos irracionales y totalitarios. Hay que tener en cuenta que un porcentaje desproporcionadamente grande de miembros de las SS se habían doctorado y el propio Himmler había sido maestro de escuela. Los dirigentes del fascismo italiano tenían la mayoría formación universitaria, lo mismo que los franceses que propugnaban una sociedad totalitaria. ¿Dónde seguían vivos aún, pues, los ideales de libertad entre los intelectuales? Benedetto Croce lo sintetiza así examinando el panorama de Europa en el año 1931:

> [La libertad]... vive en muchas nobles inteligencias en todas las partes del mundo, las cuales, aunque estén muy aisladas y reducidas casi a una *res publica literaria* aristocrática pero pequeña, aún siguen fieles a ella y la reverencian más y la buscan con amor más ferviente que en los tiempos en que no había nadie que la ofendiera ni pusiera en duda el predominio de su culto...

Esta *res publica literaria* estaba fuera de las sedes de la cultura; Benedetto Croce se convirtió, por supuesto, en uno de sus símbolos. Recurrió a su formulación de la libertad después de haber reflejado

en su pensamiento la mayoría de las influencias que habían afectado al desarrollo intelectual desde finales del siglo XIX. Lidió con Marx, Freud, Sorel y el idealismo alemán. Pero más importante para él que todas estas influencias fue la concepción de la historia que extrajo de Vico, el historiador del siglo XVIII. En Vico halló una combinación de filosofía e historia que fundió con conceptos hegelianos; fue él, de hecho, quien introdujo a Hegel en Italia. La historia era para Croce la suma del conocimiento humano, y toda la filosofía era simplemente el juicio que hacían los hombres sobre la historia. Los procesos de la historia los podía captar la razón del hombre, pues la historia era al mismo tiempo sumamente racional y la única realidad. Croce no se detuvo aquí, aunque algunos de sus discípulos lo hicieran.

Para un hombre como Giovanni Gentile (1875-1944), esta combinación de historia y racionalidad vino a significar que «todo lo que es real es racional». Esto significaba aceptar lo real, lo que está pasando, lo que conducía a afirmar que «acción y verdad son términos mutuamente convertibles». En manos de Gentile estas ideas constituyeron parte de ese nihilismo del poder que se convirtió en el fascismo italiano. Mussolini habría de resumirlo en una frase: «... el hombre no es nada fuera de la historia.» Los mismos procesos de la historia producían movimientos cuyas acciones había que aceptar de acuerdo con este historicismo. Era una filosofía poco adecuada para proteger la libertad.

Sin embargo, Croce fundió luego esta concepción relativista de la historia con el idealismo alemán. La historia no sólo se manifestaba a través de la acción; se esforzaba por alcanzar su objetivo a través de la comprensión «interna». Debía vibrar en el alma del historiador. La realidad está por debajo de las apariencias; lo que necesitaba el historiador era un tipo de «intuición» que hiciese posible entender el espíritu de una época. Aquí Croce se aproximaba a Burckhardt. Pero ¿cómo debía definirse este espíritu? Croce creía que debía tener como centro las aspiraciones más elevadas del hombre en el arte, la religión, la ética y las teorías de la política. El resultado fue que su propia historia resultaba, muy conscientemente, subjetiva. Amaba el Renacimiento porque las aspiraciones renacentistas eran elevadas; condenaba el Barroco porque en él las aspiraciones de los hombres tendían a degenerar en sensualidad y en una aceptación muy limitada de la realidad. Esta interpretación de la historia en términos idealistas no se oponía, para Croce, al racionalismo. Él creía que a través de un estudio de este género el hombre se haría más racional, que podría instrumentalizar sus impulsos irracionales. Sin embargo, el vínculo entre historia y razón era confuso en esta etapa de la evolución de Croce. Hasta el advenimiento del fascismo no formularía una relación más próxima y mejor definida entre estas dos fuerzas.

No obstante, esto no parecía afectar tampoco al problema de la libertad. En realidad, Croce coincidía con muchos destacados intelectuales italianos en su decepción con las instituciones parlamentarias. El gran impulso del *risorgimento* parecía haber desembocado en corrupción política y mezquinas intrigas de partidos. Expresaban un sentimiento similar muchos alemanes, que creían que la gran hazaña de la unificación nacional no se había reflejado en la política contemporánea. Croce achacaba esto, lo mismo que ellos, al positivismo, al cientificismo y a la aceptación de una realidad sórdida. Pero no se refugió en el nihilismo, como hicieron muchos de sus contemporáneos italianos; en vez de eso, concibió su filosofía de la historia como un medio de preparar hombres para un futuro más grande. En esta etapa de su evolución pensaba que este futuro se asentaría sobre principios éticos más que sobre principios liberales. Su héroe italiano era Maquiavelo, un hombre que había ennoblecido el arte de la política con una visión espléndida del fin que la nación debía procurar conseguir. Utilizando a Maquiavelo como piedra de toque, Croce preveía un fin ético y moral, más que liberal, implícito en la historia. Por eso su actitud ante el advenimiento del fascismo fue ambivalente. Formaba parte de la evolución histórica e iba dirigido contra la sordidez de las trifulcas parlamentarias. En este punto de su evolución, Croce no fue ciertamente uno de los intelectuales que hicieron de la preservación de la libertad la razón básica de su vida. Pero en las dos décadas siguientes defendió aquella *res publica literaria* en la que sobrevivía el deseo de libertad.

La oposición de Croce al fascismo surgió de un convencimiento cada vez mayor del individualismo implícito en sus propias teorías. Para que la historia formase pautas significativas tenía que pasar a través de la mente del historiador individual. Los criterios individuales de las aspiraciones morales, los que poseía el mismo historiador, determinaban el espíritu de una época. Esto, unido al esteticismo crociano, fue adquiriendo una importancia cada vez mayor en su pensamiento. Por aspiraciones elevadas quería decir tomar conciencia de los factores éticos en el arte y la literatura, conciencia que no podía divorciarse de la libertad para el desarrollo artístico. Y acabó viendo en el fascismo una amenaza directa a la verdadera expresión estética. Esto fue lo que quiso decir cuando dijo a los jóvenes italianos: «Trabajad por la cultura; quien trabaja por la cultura trabaja contra el fascismo.» Este interés explícito de Croce por la libertad le diferenció de muchos de sus colegas intelectuales. No se basaba en un interés primario por la justicia social, ni siquiera por la libertad política, sino en una definición aristocrática de la cultura. Al historiador y al artista había que darles libertad para que desarrollaran su

ntuición histórica y su expresión estética. Croce estaba, por tanto, libre del «culto al pueblo» que condujo durante un tiempo a otros antifascistas, como Ignazio Silone, al comunismo. Más coherente que ninguno de los otros pensadores que hemos analizado, propugnó la libertad individual para el creador como una necesidad cultural. A través de este interés halló su camino de vuelta a un liberalismo directo cuyos beneficios se extenderían mucho más allá de una elite artística y cultural.

Concebía la historia en su totalidad como la «historia de la libertad». Y las aspiraciones de la historia estaban cristalizadas en la lucha entre la «religión de la libertad» y sus enemigos. Croce documentó esto en su última gran obra, la *Historia de Europa en el siglo XIX* (1931). Al mismo tiempo, reclamó una vinculación más estrecha entre historia y razón, pues la tragedia de la Revolución francesa había sido que había separado las dos. Historia y razón debían hallarse vinculadas mediante el concepto de libertad; una vez logrado, esto constituiría el «alma moral» de Europa. Croce defendía así una libertad que la mayor parte de Europa había rechazado hacía mucho. Su defensa vigorosa pareció infundir nueva vida a esa libertad durante un breve período. Pero al final esto resultó engañoso. Cuando Croce asumió brevemente, después de la guerra, las riendas del gobierno italiano, fue ineficaz. Esto se debió en parte a su avanzada edad, pero también al hecho de que su concepción de la libertad parecía inapropiada e imposible en el siglo XX; sus días en Europa parecían haber pasado ya.

Mussolini no le hizo ningún daño a Croce. Éste vivía en el viejo palacio de Vico en Nápoles y se sentía allí como una isla de libertad en una sociedad totalitaria. Su ejemplo sirvió para inspirar a muchos intelectuales que buscaban la libertad en un mundo donde los defensores de la libertad tenían cada vez menos peso. Sin embargo, ese concepto de libertad parecía extrañamente aislado en el mundo de la posguerra. ¿Podían realmente los intelectuales volver al liberalismo clásico del siglo anterior? Algunos que compartían la actitud de Croce reconocían que era una empresa desesperada pretender recuperar el ideal puro de la libertad liberal. Paul Valéry, en su libro *Francia quiere libertad* (1938), basaba su liberalismo en la vieja idea de que Francia tenía la misión de propagar la libertad en el mundo. Pero también era consciente de los problemas sociales que afrontaba la humanidad, del abismo que había entre esos problemas y el ideal de libertad y que no podía salvarse. El hombre moderno no sólo era víctima de leyes que limitaban su libertad, sino también del progreso y de la tecnología. El único medio de preservar la libertad sería encontrar monasterios que excluyesen rigurosamente la tecnología moder-

na. «Se podría ir allí unos días determinados a ver unos cuantos ejemplares de hombres libres a través de las rejas.» La mayoría de la humanidad estaría al otro lado de la puerta del monasterio; el hombre libre glorificado por los liberales del siglo pasado era como un animal en un zoo. Croce no compartía este pesimismo, quizá porque tenía mucha menos conciencia de los problemas que traía consigo el progreso social. Rodeado de una sociedad totalitaria, parecía ser justamente el tipo de espécimen que describía Valéry. Sin embargo, tanto el francés como el italiano estaban interesados en la idea de la libertad humana completa, y, por irrelevante que esto pudiese parecer para los problemas contemporáneos, seguía siendo un interés que compartían muchos intelectuales.

Hubo un intelectual destacado que intentó fusionar la idea de libertad con una consideración de las fuerzas sociales que estaban modificando su época. Romain Rolland decía que Jean Christophe, el héroe de sus grandes novelas, estaría siempre dispuesto a luchar «contra cualquier tirano que pisotee a la humanidad y oprima al pueblo trabajador». Simpatizaba con la Unión Soviética y la defendió contra críticos que eran, en su opinión, capitalistas burgueses y por tanto opresores de la humanidad. Pero Rolland no era comunista en realidad. Acusaba a los comunistas de practicar un racionalismo ciego que ignoraba las poderosas corrientes que agitaban las profundidades de la humanidad: «... ay de los que se burlan de las fuerzas del corazón.» Rolland veía estas fuerzas ejemplificadas en la lucha del individuo por alcanzar su libertad espiritual. Allí había un verdadero espíritu revolucionario que trascendía las transformaciones sociales y políticas, transformaciones que, de todos modos, nunca eran definitivas. No negaba que fuese necesario un cambio en la estructura de clases, pero rechazaba que esta necesidad hubiese de conducir forzosamente a una nueva esclavitud del espíritu dictada por la dialéctica marxista.

Definió así su relación con la revolución, en la que también creía: «Yo quería incorporar al campo de la revolución aquellas grandes fuerzas eternas que habíamos recuperado, aunque hechas jirones y sangrando, de la guerra de las naciones.» El poder inherente al ideal de la libertad del espíritu, el «elevado legado moral de la sociedad burguesa», se convertiría en un arma revolucionaria. En su polémica con el escritor comunista Henri Barbusse (1922), defendió la conciencia individual contra las fuerzas colectivas que dominaban, supuestamente, el destino del hombre. Rolland rechazaba la «geometría social de la revolución» en favor de la lucha eterna por la libertad de toda la humanidad. No aceptaba que fuese necesaria la fuerza en la revolución y atacaba la base de la estrategia revolucionaria dominante. El fin no justificaba los medios. Había que defender los valores

morales, y aún más durante una revolución que en una época normal. ¿Cómo se luchaba, pues, por la revolución? Porque, como Rolland le decía a Barbusse, los dos querían lo mismo, que acabase la opresión de los trabajadores. Para Rolland el medio adecuado no era la fuerza ni el engaño, sino la desobediencia civil de Gandhi, que empezaba a conocerse precisamente entonces en la Europa occidental. De hecho, Rolland se convirtió en el gran divulgador de las ideas de Gandhi.

A diferencia de Croce, Rolland no volvió a una inspiración liberal sino que aceptó la revolución como una cura necesaria para los males sociales. A diferencia de los comunistas, no creía ni en la dialéctica marxista ni en la estrategia y la fuerza revolucionarias: la libertad del espíritu estaba siempre por encima de todo en su pensamiento. No es extraño que se sintiese a veces deprimido y que sus enemigos de la derecha y de la izquierda le atacasen por no ingresar en ninguno de los partidos que se enfrentaban en la lucha. Pero lo que es especialmente significativo en el pensamiento de Rolland es la concepción que tenía de sí mismo como intelectual. Hablaba, como Croce, de la «República de las Letras», y creía, como Benda, que ésta había traicionado a su tradición... pero no por entregarse a las pasiones de la época (él también lo hacía después de todo), sino por desdeñar la tarea primordial del intelectual.

La tarea primordial del intelectual era impulsar la «intrépida lucha del espíritu» mediante la crítica de la sociedad. Voltaire y los enciclopedistas habían hecho más por la caída del *ancien régime* que «el puñado de exaltados que tomaron la Bastilla». Además de esto, el intelectual debía mantener vivo el espíritu del pensamiento libre en una edad de hierro. El intelectual no debía mantener un aislamiento imparcial; los «trabajadores del cerebro» tenían que liberar a los hombres de las ataduras de la raza, la casta, el nacionalismo y la superstición, una tarea complementaria a la de los trabajadores, que estaban organizándose con el mismo propósito. Pero esta organización no debía forjar, al final, nuevas cadenas que sustituyesen a las viejas, que tenían aprisionada la libre expresión del ser humano.

Romain Rolland está hoy prácticamente olvidado. Es posible que sus ideales parezcan más utópicos que los de Croce porque unían la simpatía por la revolución social con la insistencia en la libertad de pensamiento. Podría afirmarse, sin embargo, que él tiene más relación con la crisis del mundo actual que el liberalismo de Croce. Fue en realidad el único intelectual que supo percibir todas las repercusiones de la crisis social de su época, y fue el único que se negó a abandonar la libertad que debían tener los intelectuales, aceptando resueltamente al mismo tiempo una solución que implicaba la destrucción de la sociedad burguesa.

No tiene nada de sorprendente que la voz de la libertad fuese en Alemania mucho más vacilante que en el sur. Thomas Mann se convirtió, a su pesar, en el gran símbolo de la defensa de la libertad y de las instituciones democráticas. Antes del nacimiento de la República Alemana, Mann formaba parte integrante de la corriente romántica. Se aproximó al liberalismo después de la guerra, como Croce, pero con menos confianza. Mann había sido anteriormente, en su obra *Los Buddenbrook* (1901), un novelista de la decadencia, de la muerte de un orden burgués más viejo. En el prefacio a un libro cuyo joven autor había muerto (1914), Mann escribió irónicamente sobre la regeneración de la juventud. Considerando su lozanía, la comparaba con la tuberculosis, cuyas víctimas parecían siempre la imagen de la salud. La juventud podía gritar que la vida era muy bella, muy fuerte, pero ¿de qué servía? La vida solía estar del lado del que la rechazaba. Mann estaba distanciado del ansia de vida que arrastraba a la juventud alemana contemporánea a los movimientos juveniles, del culto a la belleza y a la fuerza que parecía arrastrar su imaginación en oposición a la estrechez de miras de la vida burguesa. La respuesta de Mann a la vulgaridad burguesa, en esa etapa de su evolución, no fue el activismo de la juventud nietzscheana, sino la amarga revelación de la decadencia de los Buddenbrook. Posteriormente, empezó a refugiarse en un distanciamiento estético de la vida, como en su novela corta *Muerte en Venecia* (1913). Mann compartía aquella fascinación por lo mórbido y lo insólito tan frecuente en el *fin de siècle*. Todo esto le llevó a aceptar la distinción de Spengler entre cultura y civilización, tan sintomática de esta corriente de pensamiento. Su obra *Comentarios de un hombre apolítico* (1918) pintaba Alemania como una nación de cultura que rechazaba la democracia, toda la política en realidad, como ocupaciones «antialemanas». No había aquí la menor preocupación por la libertad.

En 1922, Mann había rechazado estas lecturas y estaba convirtiéndose rápidamente en un símbolo del liberalismo, tanto dentro de Alemania como fuera de ella. En *Mario el mago* (1929) describía a un mago-hipnotizador que, lo mismo que un tirano, sometía a los demás a su voluntad inexorable. Era evidente el paralelismo entre un hombre así y dirigentes de masas como Adolf Hitler, que quería destruir la república.

Sin embargo, no puede definirse de un modo tan simple la posición de Mann. La gran obra de este período de su vida fue *La montaña mágica* (1921-1924), y en este libro se pone de manifiesto la complejidad de su posición. Mann llamó a este famoso libro una «despedida», una renuncia a mucho de lo que había amado. Pretendía, según su propio análisis, que el hombre, cuyas ideas debían abarcar lo

espiritual y lo natural, alcanzase el equilibrio interior. El artista debía alcanzar ese equilibrio, y Mann venía a decir de forma implícita que en un mundo libre de excesos podría hallarse al fin la verdadera libertad. Este equilibrio lo rompía la presión de tres visiones antagónicas del mundo. La primera era la que sostenía Settembrini, el racionalista y pragmático, cuyo liberalismo era una expresión de ambas cosas. Esa visión del mundo divorciaba al artista de una realidad que incluía lo irracional en el hombre y en el mundo. También rompía el equilibrio Naphta, el totalitario, un judío que se había hecho jesuita y que defendía el medievalismo, además del autoritarismo y el control cultural a través de la iglesia. El tercer hombre, Peeperkorn, que simbolizaba el desequilibrio, difería de los otros en que casi triunfaba. Era una personalidad que ejemplificaba la fuerza natural desnuda. Había en él algo del hombre primigenio, y era mucho menos ridículo que Naphta y Settembrini, que eran los dos unos hipócritas. Naphta, el esteta, que adoraba la pobreza, vivía rodeado de lujos; Settembrini, el liberal, era en realidad un patriota. En Peeperkorn, mucho más simpático, se reflejaba un amor por lo auténtico muy característico del neorromanticismo. Pero Mann superaba esto haciendo suicidarse a Peeperkorn; tampoco él tenía la solución para la vida.

Al final, el personaje central del libro, Hans Castorp, abandonaba la Montaña Mágica para luchar por su patria en la guerra, convencido de que luchaba para salvar la cultura. El propio marco, un sanatorio para tuberculosos rodeado de nieve, aislado del mundo, tenía un significado simbólico. ¿Se puede alcanzar la clase de equilibrio que Mann quería en un lugar tan apartado de las tensiones de la vida?

La respuesta de Mann era evidentemente negativa. El arte y la vida no podían estar ya divorciados uno de otro. Las interpretaciones de una novela escrita con significado simbólico han sido legión. Un crítico marxista dijo de ella que era el canto de cisne de la burguesía, una burguesía apartada de la realidad, que avanza bailando hacia el Armagedón sin saberlo. Pero parece dudoso que fuese éste el mensaje que quería predicar Mann. El tema del deterioro físico, simbolizado por la naturaleza de la tuberculosis, con su apariencia exterior de salud y su deterioro interior, hacía mucho que le era grato. Este tema se mezclaba con un alegato contra los excesos filosóficos en una época en que el totalitarismo se cernía sobre gran parte de Europa. Es posible que este tema estuviese enmascarado por la atmósfera de deterioro general que impregnaba el libro. Había una idea de libertad a través del equilibrio mental, pero era indirecta y, debido al tono de la novela, nada concluyente.

El propio Mann habría de decir que su posición real se exponía en sus ensayos en prosa, más que en sus novelas. Pero hasta éstos guar-

dan pocas similitudes con el liberalismo claramente definido de Croce. Ensayos como los de Schiller y Goethe estaban, ciertamente, llenos de confesiones liberales, pero estas confesiones se mezclaban con la insistencia neorromántica en el sentimiento y la cultura. Mann fue un ejemplo interesante y significativo de la fuerza que tuvo en Alemania ese neorromanticismo que él mismo había aceptado de todo corazón al final de la primera guerra mundial. Después de la guerra, intentó fusionar esto con un interés por la libertad, pero nunca sobre la base racional y explícita que utilizó Croce. Vacilaba entre la imagen inspiradora de Tolstói y la del Goethe de la Ilustración. Thomas Mann fue un ejemplo, no tanto de la decadencia de la burguesía, como del dilema del liberal alemán y del liberalismo tímido de la República Alemana, que no fue capaz nunca de librarse de la vigorosa corriente del romanticismo, de la distinción entre cultura y civilización.

Es significativo que los escritores que defendieron la libertad sobre una base racional en la Alemania de la posguerra fuesen mucho menos famosos que Thomas Mann. A Thomas no le gustaba su hermano Heinrich, pero Heinrich Mann procuró defender la tradición de la Revolución francesa y de la Ilustración en Alemania. Herman Hesse (1877-1962) pidió a Alemania que aceptase su derrota y rechazase el neorromanticismo, que en su opinión había conducido al país a la guerra. Hesse creía que Alemania necesitaba una purificación moral y una nueva vinculación a los ideales liberales. Existía una corriente de humanismo y de racionalismo entre muchos intelectuales alemanes; pero contra el telón de fondo del mundo de la posguerra parecían extrañamente alejados de los problemas del mundo.

Puede servir como un buen ejemplo de este distanciamiento Stefan Zweig (1881-1942), un novelista muy popular. Una de sus novelas, *El derecho a la herejía*, trata de la lucha de Sebastian Castellio contra Juan Calvino en la Ginebra del siglo XVI. Castellio, el humanista, representaba el arquetipo de lo que debería ser el intelectual. Hablaba con moderación y con claridad intelectual, y se interesaba más por la justicia que por la victoria. Calvino era el típico fanático, lleno de odio e interesado sólo por conseguir la victoria. Era partidista, y a ese tipo de hombres «... nunca les interesa la justicia, sino sólo la victoria. Nunca están dispuestos a ceder a la tesis del otro, sino sólo a sostener la propia... El contraste entre la actitud del humanista y la del doctrinario es eterno...». Zweig creía que Castellio había triunfado al final. La idea de la tolerancia se había propagado por Europa y, con la Revolución francesa, los derechos del individuo estaban garantizados. En el siglo XIX la noción de libertad había sido «aceptada como una máxima inalienable por el mundo civilizado». Esto debía parecer

un autoengaño gigantesco, pero formaba parte de una tradición optimista que tenía sus raíces en el humanismo liberal que defendía Zweig.

Podría parecer que después de la guerra, especialmente en Alemania, sería difícil mantener ese optimismo; los doctrinarios estaban obteniendo victorias por todas partes. Pero Zweig, como la mayoría de estos humanistas, tenía poca idea de la fuerza del cambio social, del desasosiego de las masas. No sólo Castellio, sino también Erasmo, le parecían una guía para el presente. Mencionaba con aprobación la indiferencia de Erasmo hacia el populacho, hacia las profundidades de la pasión humana en realidad. El racionalismo, la gran cultura de este humanista, inspiraban sin duda una simpatía intelectual... pero ¿qué ejemplo podía proporcionar a un mundo de posguerra en el que las pasiones humanas exigían apaciguamiento? Zweig siguió aferrándose a su humanismo optimista después incluso de que el nacionalsocialismo, en la hora de su triunfo, le expulsó de Alemania. Pero llegó un momento en que ya no pudo seguir haciéndolo, porque el mundo que le rodeaba parecía aceptar el triunfo de los doctrinarios, y se suicidó en el lejano Brasil.

La tragedia de Zweig ilustra el dilema del planteamiento racionalista-humanista en la posguerra. Este dilema puede ilustrarlo todavía mejor la consideración de la actitud de Benda una vez que el fascismo triunfó en gran parte de Europa y amenazaba con triunfar en toda ella. Al final de su vida (1948), Benda rechazó con tristeza la idea del intelectual distanciado. Viéndose ante el dilema de comunismo o fascismo, decidió inclinarse por el comunismo, ya que el fascismo era la ideología de los opresores, mientras que el comunismo por lo menos quería liberar a los oprimidos. Pero al mismo tiempo sostenía que el comunismo nunca daría la libertad al hombre, porque se basaba en el principio de la organización. Sólo la democracia había sido capaz de mantener la libertad, porque nunca había sido capaz de organizarse de manera eficaz debido precisamente a que era liberal. El marxismo significaba sólo un cambio de amos. Terminó proclamando que daba su sello de aprobación al comunismo porque no tenía ninguna otra elección. Pero se reservaba el derecho a juzgar a los comunistas y al mismo tiempo a conservar la libertad de su propio espíritu. No era éste el tipo de compromiso que había aceptado Rolland, ni el humanismo idealista de Zweig. El viejo Benda se rendía a la desesperación, y esto está relacionado con el dilema esencial de estos intelectuales.

El interés por la libertad era difícil de mantener y condujo a la tragedia. Pero hombres como Croce, Rolland, Hesse y Zweig convirtieron la libertad en su principal preocupación, y se negaron a inclinar-

se ante las fuerzas antiliberales dominantes en su época. Sin embargo, en Alemania la vacilación de Thomas Mann fue más sintomática que el influjo de hombres como éstos: Alemania evitó la purificación moral de Hesse o el humanismo de Zweig y corrió hacia una nueva catástrofe. La gente leía a Stefan Zweig y a Herman Hesse (que recibió el premio Nobel, como Thomas Mann), pero no creía en la libertad definida según los criterios del racionalismo o del liberalismo.

Era factible, sin embargo, una defensa firme de la libertad distanciada del racionalismo; pudo enraizar en una filosofía moral coherente de inspiración cristiana. Ese concepto de libertad no surgió en Alemania, sino en Francia. Lo simbolizó el descubrimiento en la década de 1920 de la importancia de Charles Péguy. Éste había iniciado su peregrinaje intelectual como socialista exaltado con el asunto Dreyfus. Luego se convirtió en uno de aquellos marxistas que estaban interesados en un ideal de libertad más que en el materialismo histórico, y, cuando los socialistas llegaron al poder, rompió con ellos. Su amor a la libertad le hizo oponerse a todo compromiso político, y rechazó cualquier clase de unidad forzada. La insistencia en la unidad socialista destruía, en su opinión, todo el contenido del socialismo.

Inspirado por esa idea tan absoluta de la libertad, fundó una revista literaria que, como diría más tarde Romain Rolland, «nos libró de la asfixia». *Cahiers de la Quinzaine* no fue, sin embargo, un éxito comercial, y Péguy pasó sus últimos años en la pobreza hasta que se incorporó al ejército y pereció en la batalla del Marne. Había consolidado mientras tanto su filosofía de la libertad dándole un contenido moral cada vez más acusado. También él buscó la unión de pensamiento y sentimiento, centrándose en la idea de libertad. No llegó a esto, como Croce, a través de un progresivo reforzamiento del racionalismo, o, como Mann, a través de una lucha incierta entre sentimiento y equilibrio espiritual. Su búsqueda le llevó, por el contrario, a convertirse al catolicismo en 1908. Esto constituyó para él un *approfondissement*, una profundización del corazón... y a través de esto creía haber alcanzado una fusión auténtica de pensamiento y sentimiento. La iglesia representaba una unión perfecta de libertad y tradición, una fusión que nacía de la libertad. La libertad era la condición previa de la gracia divina; exigía una fe inicial. El catolicismo infundía un profundo respeto hacia todo lo humano.

La esencia del catolicismo era para él el libre albedrío. Era esa fe la que sostenía los ideales de libertad humana y los conjugaba con una profundización del impulso moral del hombre. Sin embargo, Péguy criticaba a la iglesia en su estado presente. Al permitir que la tradición se endureciera, había acabado oponiéndose a todo lo nuevo; el catolicismo real de la libertad no situaba la autoridad por encima del

libre albedrío. La belleza moral del cristianismo era para Péguy algo independiente de la evolución histórica concreta. Él rechazaba con firmeza la idea de que «todo es historia»:

> Clío pasa el tiempo buscando las huellas del pasado, huellas vanas; y una pequeña judía, una niña insignificante, una chiquilla, Verónica, saca el pañuelo y deja una huella eterna del rostro de Jesús. Ésta es toda la explicación que necesita el mundo.

Esto no era una llamada a retirarse de la vida, sino un acicate para la actuación política. Tanto la derecha como la izquierda tenían la misma metafísica; ambas negaban el libre albedrío en nombre de la búsqueda del poder y la unidad. Sólo la fe moral del catolicismo, tal como lo entendía Péguy, podía salvar la libertad.

Estas ideas pusieron en marcha un renacimiento católico en Francia. Había en ellas una ruptura decisiva con el pesimismo respecto al mundo que Péguy veía en el catolicismo decimonónico. Según sus propias palabras: para la burguesía católica, la pasión de Cristo era más importante que su grandeza. En esta grandeza se hallaba ese equilibrio entre naturaleza humana y gracia divina que significaba libertad. Los católicos debían defender esa libertad contra la izquierda y la derecha, que buscaban el poder. Una joven generación de católicos franceses, dirigidos por Claudel y Bernanos, aceptaron el reto. Parecía como si después de un siglo Lamennais hubiese triunfado al fin. Este idealismo liberal impregnó el pensamiento del catolicismo francés, diferenciándolo del de otros países europeos que se aferraban más a la tradición decimonónica.

La recuperación de la filosofía tomista dio fuerza ideológica a este renacimiento católico. El tomismo se había convertido, en el siglo anterior, en el fundamento de la ortodoxia católica y tendió luego a separar el pensamiento católico del de los intelectuales europeos. Sin embargo, el tomismo surgía ahora como protector de la libertad individual y como un sistema filosófico que podía aportar verdades básicas en un mundo caótico.

Jacques Maritain (1882-1973) quiso volver a la filosofía cristiana básica de santo Tomás y destacar de nuevo la concepción de la personalidad humana contenida en ese pensamiento. El hombre estaba hecho a imagen de Dios; era en sí mismo un reflejo de la espiritualidad del universo, poseía libertad de elección y por ello se enfrentaba al mundo como un ser autónomo independiente. Esta idea se había perdido por la insistencia en la gloria del propio hombre, convirtiendo al hombre en un dios en vez de en un reflejo de Dios. La libertad del hombre se basaba en un principio religioso trascendente y no en

la volición de la sociedad. La plenitud cristiana de la personalidad individual debía ponerse en primer término. Por tanto, la sociedad debía proporcionar libertad, pues el hombre sólo podía realizarse a través de la libertad, ya que estaba dotado de libre albedrío.

Maritain estructuró por primera vez sus ideas en un ataque a Henri Bergson (1913). Creía que la filosofía bergsoniana descansaba sobre premisas erróneas porque él la consideraba básicamente antiintelectual. «La filosofía tomista», decía Maritain, «establece la libertad del hombre en los términos mismos de la inteligencia y el ser». La voluntad humana no era una fuerza impulsora irracional, como en el caso de Schopenhauer o incluso del primer Bergson, sino que estaba llena de Dios. Pero el hombre podía controlarla, pues a través de la libertad humana el hombre participaba de una similitud de la libertad divina, y esto, a través de su inteligencia. Como decía santo Tomás: «El hombre es libre por el acto mismo de su naturaleza racional.»

Era ésta una filosofía de la libertad que se basaba en el hombre como criatura racional, así como en el hombre como reflejo de lo divino. De ello se deducía que la libertad era verdaderamente esencial y que el estado debía garantizarla. Al considerar cómo podía plasmarse en la realidad esa libertad, Maritain volvía otra vez al corporativismo católico. La sociedad debe ser pluralista y el estado debe garantizar la libertad de asociación voluntaria, empezando por la de la familia, a través de las diversas comunidades sociales. Pues la libertad de Maritain no era la del individualismo liberal, que para él era casi una deificación del hombre. Era la libertad del hombre dentro de un sistema social y político que le garantizaba la máxima libertad para poder llegar a ser él mismo un reflejo auténtico del cosmos cristiano. El hombre no tenía que elegir entre bien y mal, sino sólo entre diversos bienes, porque el mal sólo tenía una existencia negativa. El neotomismo, como se le llamó a veces, daba seguridad al hombre dentro de un sistema filosófico tradicional y unía a esto una vigorosa afirmación de la libertad. A partir de esta posición neotomista se podían combatir, y se combatieron, tanto a la sociedad totalitaria en ascenso como al irracionalismo del pensamiento contemporáneo.

Merece comentario el contraste entre este renacimiento católico y francés y el renacimiento protestante contemporáneo. El protestantismo no volvió al tomismo, sino a Lutero tal como lo interpretaban hombres como Kierkegaard en el siglo XIX y Karl Barth en el siglo XX. Propugnó la entrega absoluta del hombre a Dios y la intrascendencia de la sociedad para la fe. La tradición católica y racionalista de Francia volvía a conducir a una amplia discrepancia entre ella y las regiones de Europa que no compartían ninguna de esas bases ideológicas.

Se puede decir, sin duda, resumiendo los esfuerzos de todos los in-

telectuales mencionados, que fueron esfuerzos nobles, y los dilemas, graves. ¿Había que refugiarse en la torre de marfil racionalista? ¿Podía recuperarse el liberalismo del siglo XIX? ¿Se podría hallar un equilibrio entre el mundo del neorromanticismo y la libertad del individuo? ¿Aportaba una solución el liberalismo católico? Fueron estas cuestiones las que estos hombres se plantearon y debatieron.

¿Reflejaba el dilema de estos intelectuales una decadencia correspondiente del gobierno representativo, de aquellas instituciones parlamentarias que los liberales del siglo anterior habían considerado esenciales para el crecimiento ordenado de la libertad? Algunas de las dificultades con las que se enfrentaban los intelectuales se debían al problema de vincular libertad y gobierno representativo, al deseo de hacer de la participación de todos en el estado la clave de la definición de libertad.

Después de la guerra eran demasiado importantes las necesidades económicas y la desorganización social para una definición institucional de libertad de ese género. Resulta significativo, sin embargo, que muchos movimientos que querían reorganizar la sociedad siguiesen conservando intacta la idea del gobierno representativo. Los socialistas fueron un ejemplo evidente, pero hubo también partidarios de un estado corporativo que se negaron a prescindir de los parlamentos, sólo querían organizar su representación siguiendo líneas de actuación diferentes. En realidad, lo que buscaban era una libertad que tuviese una base social e ideológica más profunda de la que permitía un gobierno agrupado en torno a formas parlamentarias. En los capítulos siguientes veremos claramente que esto ponía en grave peligro la existencia del gobierno representativo.

Hubo muchos que tendieron a dar poca importancia a la maquinaria democrática y a concentrarse en el espíritu que había tras ella. Y acabaron sacrificando la institución al espíritu. Otros, sin embargo, como los socialistas, constituyeron la única defensa real en Europa del gobierno representativo después de la guerra, ya que la forma de gobierno democrática formaba parte integrante de su visión de una sociedad mejor. Donde el gobierno parlamentario era más fuerte, como en Inglaterra, eso formaba parte de la mentalidad nacional.

Ya vimos al considerar el nacionalismo que el desarrollo del gobierno representativo fue la clave misma de la formación del nacionalismo inglés. Se podría decir que en Inglaterra el gobierno parlamentario se daba por supuesto de una forma desconocida en la Europa continental. La defensa del gobierno parlamentario fue básica en la defensa de la libertad de Inglaterra cuando estalló la segunda guerra mundial. Aunque el dilema de los intelectuales no reflejaba de una forma simple la decadencia del gobierno representativo en Euro-

pa, sí simbolizaba un desasosiego respecto a los fundamentos liberales que entrañaba ese tipo de gobierno. En la Europa continental se quería un cambio, pero ese cambio no condujo en todos los casos a la destrucción de esa representativa clase de organización política.

El gobierno parlamentario estaba a la defensiva, sin embargo, frente a una hueste de propuestas alternativas, de las que el marxismo y el fascismo eran los principales candidatos. Además, para los intelectuales la búsqueda de lo nuevo no podía quedarse en una defensa de las instituciones y quizá se debiese a ello que hubiera tan pocos que se sintiesen impulsados a defender vigorosamente los parlamentos.

La mayoría de los intelectuales europeos, no sólo no acudieron en defensa de las instituciones parlamentarias, sino que no consideraron tampoco que la libertad, en el sentido de libertad individual, fuese su interés principal. Algunos siguieron la corriente de la época y consiguieron adaptarse a las ideas totalitarias. Otros consideraron el mundo tal cual era e intentaron llegar a una explicación de la esencia de la realidad fuera de las instituciones políticas o sociales «superficiales». Su objetivo era situar al hombre, no en un marco de esperanza, sino en el contexto de la realidad de la propia existencia. Es este último grupo, los existencialistas, el que debe ocupar nuestra atención ahora.

Capítulo 8

EXISTENCIALISMO

Aunque sutil en su pensamiento, el existencialismo fue una reacción más al caos del mundo de la posguerra. Destacó el mal en el hombre, lo desesperado de su situación en la tierra, y envolvió ambos aspectos en un sentimiento de desesperanza. Como dijo Jean-Paul Sartre (1905-1980): «Deberíamos actuar sin esperanza.» Los existencialistas extraían de esto la conclusión de que sólo importaba la realidad de las cosas; citando de nuevo a Sartre: «Debo limitarme a lo que puedo ver.» Estas ideas recordaban el nihilismo de Ernst Jünger y documentaban una vez más lo omnipresente de esta atmósfera. Como en las primeras obras de Jünger, el enemigo era la ciencia y el racionalismo. Se concebía al hombre como una criatura esencialmente irracional. El filósofo alemán Karl Jaspers (1883-1969) criticaba ásperamente las tentativas de Sigmund Freud de interpretar la mente humana por medio de la ciencia.

Pero el existencialismo no fue sólo un dogma oficial ni una filosofía estática. Hay que establecer una distinción entre los existencialistas cristianos y los seculares: entre los que permanecieron inactivos en la sociedad y los que intentaron introducir una nota de activismo social en el movimiento, pues, a diferencia de Jünger, este movimiento no estaba interesado en el nihilismo, sino en hallar una solución a la desesperación del hombre. En realidad, compartía ciertos elementos con el idealismo, pero, a diferencia de Hegel, los existencialistas rechazaban la razón.

Para György Lukács, que escribía desde un contexto marxista, este rechazo de la razón simbolizaba la bancarrota de la filosofía burguesa. Él aceptaba la tesis de Lenin de que la crisis del pensamiento burgués evolucionaría hacia tendencias irracionalistas. Estas tendencias del pensamiento europeo se desarrollaron mucho antes que el movimiento existencialista, que se edificó, por su parte, sobre una tradición neorromántica. Difería, sin embargo, de los nuevos románticos

en que afirmaba la primacía del individuo. En este aspecto se hallaba próximo al nihilismo y a aquellos ideales que habían sobrevivido a la decadencia liberal. Aunque Lukács fustigase este individualismo como antisocial y asocial, Sartre intentó dar un sentido social y hasta revolucionario a su rama del pensamiento existencialista. Pero también él rechazó el optimismo que entrañaba una afirmación de la razón. El materialismo era «... la subjetividad de los que están avergonzados de su subjetividad». En la base de todo el movimiento había idealismo, en el sentido de que se consideraba que el hombre tenía que trascender su realidad existencial.

Los existencialistas cristianos fueron quizá los que tuvieron una influencia más duradera. El movimiento se fundió con la neoortodoxia protestante, pues estos hombres querían volver a los elementos esenciales de la Reforma tal como ellos los entendían. Al mismo tiempo, estos existencialistas se proponían liberar al cristianismo de los afanes de la iglesia y del estado para que pudiese volver a unos objetivos más auténticos. Cada nación había reclamado a Cristo como propio, como su escudo en la guerra. ¿Qué quedaba del cristianismo si Dios estaba sólo de parte de los batallones más fuertes? La neoortodoxia y el existencialismo cristiano se rebelaron contra aquella institucionalización del cristianismo que había acelerado la guerra.

El catalizador de este proceso fue un hombre que había muerto casi cien años antes, prácticamente olvidado por el mundo. El danés Soren Kierkegaard (1813-1855) fue elevado a la condición de santo patrón. Kierkegaard había rechazado todos los sistemas ideológicos de su época: el racionalismo, el nacionalismo y la religión institucionalizada. Despreciaba a la multitud en una época en que el culto a las masas estaba en los labios de tantos elaboradores de ideología. Pero no sustituyó este culto por un individualismo optimista ni por la idea de una elite. El hombre individual era estúpido y se engañaba a sí mismo: «No es la verdad lo que gobierna el mundo, sino las ilusiones.» El hombre, acosado por sus ilusiones, intentaba escapar de su propia desgracia fundiéndose con la multitud. Esto era enormemente atractivo, sin duda, en un ambiente que censuraba la ilusión de los aspectos exteriores de la vida y defendía la primacía de su esencia subyacente.

¿Cuál era, pues, el camino correcto para el hombre? En su *Temor y temblor* (1843), Kierkegaard dispuso el escenario para gran parte del pensamiento existencialista cristiano posterior reinterpretando la historia del sacrificio de Isaac por Abraham. Abraham cometía un asesinato y hacía al mismo tiempo un sacrificio a Dios. Amaba a Isaac y sin embargo necesitaba matarlo. Kierkegaard desarrolló su pensamiento a través de este amor por las paradojas, que fue ampliamente imitado más tarde. La última paradoja de esta historia se pro-

ducía cuando Dios devolvía Isaac a Abraham. El padre actuaba entonces como si no hubiese sucedido nada en absoluto; estaba tan gozoso con su hijo como antes. ¿Qué significaba todo esto? Abraham había apurado la copa de la desesperación y por eso conocía la gloria del infinito. La fe le había enseñado la lección de que la vida era absurda y no razonable, pues «él ha renunciado a todo infinitamente y luego lo ha recuperado todo en virtud del absurdo». La fe que le había enseñado esta lección se hallaba lejos de la fe consoladora de las iglesias; era la «angustia» que conducía al «temor y temblor» ante Dios. A través de esta fe había comprendido la vida y había podido así bromear con Isaac inmediatamente después de intentar asesinarle. «Hace falta valor humilde para captar lo temporal en virtud de lo absurdo, y éste es el valor de la angustia.»

El redescubrimiento de Abraham de su verdadera individualidad se manifestaba en su capacidad para tomar decisiones. Sartre tenía mucha razón cuando dijo más tarde que el existencialismo no era una desesperación absoluta, aunque él mismo admitiese abiertamente este sentimiento antes de la segunda guerra mundial. Kierkegaard creía que el individualismo se expresaba a sí mismo en la acción; pero pensaba, al decir esto, no simplemente en actos exteriores, sino sobre todo en decisiones mentales. Por lo que abogaba era, no por el nihilismo de *Tormentas de acero*, sino por el compromiso interior del individuo. Ese compromiso interior había estimulado a Abraham a tomar la decisión de obedecer a Dios y también a Lutero a enfrentarse con su Dios. Esta decisión tiene que preceder a una verdadera comprensión del mundo, como sucedió en el caso de Abraham. La fe era un requisito previo de la individualidad. Qué diferente era esto del existencialismo secular ejemplificado por el dicho de Simone de Beauvoir de que «el hombre se realiza dentro de lo transitorio o no lo hace de ningún modo». Kierkegaard se enfrentó, pues, a ese mismo dilema que a los existencialistas de posguerra les había parecido la clave de la situación humana: el hombre vivía en un mundo absurdo e ilógico, rodeado de ilusiones y acosado por la desesperación. La única salida era captar y aceptar el absurdo. Esto sólo se podía lograr a través de una decisión de fe que exigía una resignación total, una resignación que significaba una recuperación de la vida. De este modo el hombre, al captar su verdadera individualidad, podría tomar futuras decisiones.

El pensamiento de Kierkegaard condujo a la rebelión religiosa que desencadenó un resurgir del interés por la religión entre los intelectuales de las décadas de 1920 y 1930. Karl Barth (1886-1968), la personalidad central de la neoortodoxia, asumió muchas de las ideas del danés. También él destacó la «angustia» con la que el hombre debe afrontar a Dios, y equiparó esa angustia con el pecado original. De

hecho, esta afirmación de la pecaminosidad del hombre no era algo que se limitase a Barth; también se hallaba en obras de teólogos como Reinhold Niebuhr. El hombre era como nada ante Dios. Barth consideraba que esta pecaminosidad había destruido la capacidad del hombre para percibir a Dios en la creación o en la historia. Así pues, el hombre tenía que volver a la revelación de Dios para poder reconciliarse con su propia existencia, y Dios se revelaba en Cristo, «el verbo hecho carne», y en las Sagradas Escrituras. De este modo, Barth y los neoortodoxos volvieron a la inspiración original de la Reforma: la soberanía absoluta de Dios y su revelación a través de Cristo y de la palabra sagrada.

Barth relacionaba esta vuelta con la crisis contemporánea de la existencia del hombre, que se debía a la pecaminosidad del hombre y a su consiguiente alienación de Dios. Esta crisis sólo se podía resolver superando esa alienación, no por medio de la razón crítica, sino a través de la «angustia». La fe era imprescindible; se evocaba el retrato bíblico de la humildad del hombre y de los gozos de la fe. Pero Barth aseguraba, como Kierkegaard, que esta fe en un Dios soberano podía resolver el dilema de la vida humana, transformándola en un progreso ordenado y racional a través de la historia. Barth, como todos los existencialistas cristianos, ofrecía un medio de captar la brutalidad de la vida, de soportarla con una ecuanimidad nacida de una comprensión más profunda de la propia vida. No había soluciones finales para la humanidad alienada. No hay que olvidar que sus esfuerzos iban dirigidos a liberar al cristianismo de los intereses del mundo que lo devoraban todo. Qué necedad preguntar si Dios era justo en un mundo de guerra y de aflicción; qué sabio en cambio sentirse sobrecogido ante un Dios soberano.

En 1934, con el nacionalsocialismo victorioso, Barth recordó a los alemanes que los reformadores sólo estaban interesados en la fe y no en la cultura y en la civilización. Sin embargo, bajo la tensión de las presiones nazis que asediaban al luteranismo alemán, Barth abandonó el quietismo y se convirtió en jefe espiritual de la resistencia luterana contra el acoso nazi. La declaración de la iglesia Reformada Prusiana de Barmen (1934) reflejaba su opinión sobre las pretensiones del estado de poseer jurisdicción sobre la iglesia. Rechazaba enérgicamente la idea de que la iglesia tuviese que reconocer otras revelaciones de los hombres, los estados o las ideologías, además de las de Dios. La declaración atacaba la tesis del estado nacionalsocialista de que era él quien constituía la única articulación verdadera de la totalidad de la vida del hombre. Por último, y ésta era la clave del asunto, la iglesia no podía someter su mensaje divino a las ideologías políticas e intelectuales cambiantes de este mundo. Esta oposición te-

nía sus raíces en la tentativa constante de Barth de volver a una «fe pura», sin trabas de consideraciones humanas. En cierta ocasión escribió que, en realidad, Dios no era el servidor del hombre, el hombre era el servidor de Dios.

Al final, la solución de Barth del dilema existencial del hombre, o más bien su análisis, condujo a la oposición al totalitarismo, no porque fuese un orden político erróneo (¿podría haber uno justo alguna vez para un hombre pecador?), sino porque destruía aquella fe que era indicio de la «angustia» del hombre ante Dios. La fe definida así entrañaba un enfrentamiento entre Dios y el hombre en el que no se podía permitir que interviniese un tercer poder.

Tanto en Kierkegaard como en Barth, el tema del enfrentamiento jugó un papel importante. Fue, en realidad, la clave de su visión de la existencia humana. A través de ese enfrentamiento, en la «angustia» y la «fe», el hombre se veía inducido a aceptar los absurdos de la vida. Este tema era común también a los existencialistas seculares. Pero el enfrentamiento de éstos no era con Dios, sino con la nada. En un relato de Sartre, *El paredón*, uno de los personajes condenados recordaba su participación en la guerra civil española: «Me lo tomaba todo tan en serio como si fuese inmortal.» Al final del relato había llegado a esta conclusión: «... al diablo España y la anarquía: nada era importante.» Pero había un hecho que aún era importante: la muerte que le aguardaba en el «paredón». Ese enfrentamiento no desembocaba en aquella «angustia» sobre la que habían escrito Barth y Kierkegaard; era, en vez de eso, una especie de desesperación despreocupada. ¿De qué vale tomarse la vida en serio si vas a acabar contra un paredón y fusilado al fin?

También Sartre consideraba al hombre una criatura inferior. «La conciencia es un ser cuya naturaleza consiste en ser consciente de la nada de su ser.» Hasta esa conciencia era parte de un autoengaño. La vida se consideraba de nuevo una ilusión, una pauta incansable de autoengaño. Para Sartre esta pauta era una pantalla entre la realidad existencial y el hombre, una especie de seguridad que los hombres erigen para ocultar el horror de su verdadera libertad de compromiso, pues los hombres tienen libertad de elección; todos los existencialistas insistieron en esto. Pero debemos elegir sin hacernos ilusiones, sin esa pantalla cobarde y engañosa tras la cual podía refugiarse el individuo en una supuesta seguridad. El antisemita era un cobarde de este tipo; sus prejuicios le permitían eludir el dilema de los compromisos libremente aceptados. «El hombre se hace a sí mismo.»

Sartre pensaba también que para traspasar las ilusiones de la realidad era preciso primero tomar una decisión. Eso era lo más difícil de hacer, porque no había señales que guiaran al hombre. Sartre re-

chazaba la sobrenaturalidad de la historia de Abraham de Kierkegaard. Se preguntaba, como escéptico, dónde estaba la prueba del ángel: ¿Era realmente un ángel? ¿Soy yo realmente Abraham? El hombre se veía obligado por su decisión a comprender lo desesperado de su situación, pero era al mismo tiempo esa comprensión la que le liberaba. Todo esto concluía de nuevo con una paradoja existencial. Camus lo expresó bien en su versión del mito de Sísifo. Sísifo se convirtió en un hombre feliz porque conoció la desesperación. Era un relato griego con un final feliz.

Estas soluciones existencialistas al dilema del hombre de la posguerra parecen a primera vista extrañamente insatisfactorias. «Angustia», muerte y desesperación aparecen una y otra vez en sus obras. Estos hombres pretendían huir de una época difícil rechazando la realidad objetiva. El ser era «pensamiento», el ser era «fe», se intelectualizaba todo y se repudiaba la realidad objetiva. La decisión inicial y trascendental se producía en la mente. El filósofo Jaspers lo resumió así: «... el propósito y el sentido de una idea filosófica no es la cognición de un objeto, sino más bien una alteración de nuestra conciencia del SER, y de nuestra actitud interior hacia las cosas.» Es evidente que estas actitudes se hallaban en agudo contraste con el nihilismo brutal de otros contemporáneos como Jünger.

Esta solución existencialista no era una aceptación nihilista de la realidad, sino más bien un rechazo de ella como una ilusión. El objetivo era que el hombre recuperase su verdadera individualidad. Pero era una solución paradójica. La verdadera individualidad exigía el descubrimiento de la realidad como algo absurdo y, al mismo tiempo, una aceptación de esa realidad. No obstante, había que estar también por encima, o mejor, más allá, de las batallas de la vida, lo mismo que lo estaba para Barth la iglesia cristiana. Aunque los grandes teólogos combatieron al estado nacionalsocialista, conviene recordar que los filósofos existencialistas no actuaron con la misma resolución. Martin Heidegger, que fue el más famoso de todos ellos, colaboró. Ahí estaba el peligro de la paradoja existencialista.

Ante el impacto del totalitarismo y de la segunda guerra mundial hubo, desde luego, algunos existencialistas que intentaron adoptar una posición más positiva hacia una sociedad libre. Jaspers llegó a la conclusión de que el verdadero «yo siendo» sólo podía alcanzarse en una comunidad donde los demás fuesen también libres. Sartre llegó a la misma conclusión a través de un enfoque distinto. Intentó atemperar la decisión libre del hombre afirmando la responsabilidad de éste, además de su libertad. El resultado era que el hombre no realizaba, en realidad, elecciones libres de todo sistema externo; debía aceptar, por el contrario, la responsabilidad derivada de sus acciones.

La libre decisión del hombre tenía que tener en cuenta su responsabilidad hacia la sociedad y hacia la libertad. Pero ¿no era éste el tipo de ilusiones que había deplorado Sartre? ¿Cómo podía el hombre tomar decisiones teniendo en cuenta una realidad objetiva si esta realidad no existía? La responsabilidad sólo se podía plantear respecto a la propia condición existencial, no respecto a un sistema social o político. Después de la segunda guerra mundial, Sartre intentó asignar a los elementos de la realidad objetiva un significado más profundo para que la responsabilidad del hombre hacia la sociedad pudiese conciliarse con la concepción existencialista del mundo.

Cuando publicó, en 1943, su libro *El ser y la nada* aún veía el mundo como algo hostil a la autoexpresión individual. El respeto a la libertad de los demás sólo conducía a la represión de la propia libertad. La libertad de cada hombre usurpaba la de los demás. Sin embargo, en 1948 modificó este planteamiento. La libertad de uno se basaba ahora en la libertad de todos. Los sistemas políticos y sociales no eran ya algo ajeno a la autorrealización del hombre dentro de su condición existencial. «El hombre se hace a sí mismo», pero sólo podía lograrlo en unas condiciones en las que todos los hombres fuesen libres. Al crear sus propios valores, el individuo creaba los valores de todos, y debía actuar como si toda la especie humana se rigiese por su ejemplo. Para Sartre, asumir la acción social y política en defensa de la libertad se convirtió en un imperativo.

El mundo no era ya una trama de autoengaño. Es discutible que este ideal se convirtiese en el «manual del intelectual de izquierdas», como ha escrito un admirador. Esta teoría del compromiso aproximó más a Sartre al partido comunista durante un tiempo, hasta la rebelión húngara.

Existía, sin embargo, una tensión inevitable entre el marxismo y el individualismo existencialista. La tensión entre la afirmación de la situación existencial dirigida hacia dentro del individuo y la necesidad de ser parte del movimiento de masas marxista introdujo una ambivalencia en el pensamiento de Sartre. Él mismo admitió esta contradicción de su pensamiento en 1957, pero alegó que era algo inevitable. El movimiento perdió gran parte de su fuerza en cuanto intentó vincularse a una teoría social y relacionarse con aquella sociedad de masas contra la que se había rebelado en un principio.

La situación de Sartre entre los pensadores existencialistas era excepcional. Jaspers hablaba de la libertad pero se refugió, sin embargo, en una especie de futilidad respecto al dilema existencialista. Ni a Jaspers ni a Heidegger les importaba, en el fondo, si les entendían, ni siquiera sus alumnos... y Heidegger nunca modificó su filosofía, ni siquiera después de la guerra. Si descontamos la Francia de Sartre, el

movimiento no se interesó por compromisos externos con la sociedad, sino por el sentimiento interior de desconcierto del hombre.

Quien mejor expresó esta interiorización de la situación existencial humana, esta sensación de futilidad, fue un novelista que había sido descubierto en la década de 1920, Franz Kafka (1883-1924). Los existencialistas son difíciles de interpretar todos ellos y siempre por las mismas razones: su pensamiento solía estar engastado en formas literarias y filosóficas ambiguas. Esto ha conducido a estudios interminables de interpretación; ha sido parte de su atractivo. Aunque la literatura sobre Kafka es muy extensa, aquí sólo consideraremos la esencia de su pensamiento. Para Kafka, el problema de la vida era insondable; él pintó el dilema de la situación humana sin proporcionar ninguna solución. De hecho, Edmund Wilson calificó sus escritos de ser una «verbalización de la futilidad». En *El proceso,* Kafka construyó una novela en torno a un hombre al que se juzgaba por un delito cuya naturaleza nunca revelaban ni sus remotos jueces ni él mismo. Durante la pesadilla del juicio, el acusado acaba sintiendo que es culpable, aunque no tiene ni idea de qué. El individuo es el juguete del dilema existencial.

Puede que el crítico contemporáneo Austin Warren sea quien lo ha expresado mejor: Kafka no se engaña pensando que el alma y sus elecciones importaban algo en la Ciudad, es decir, en el complejo mundo moderno. No era posible ningún tipo de síntesis entre el hombre y Dios, entre el bien y el mal. Había un enfrentamiento, pero era fútil y frustrante, una farsa de pesadilla de un juicio real. La acción, e incluso la decisión, eran inútiles y no resolvían nada, ya que se trataba de una búsqueda que desbordaba la capacidad del hombre. Kafka estaba de acuerdo en que el mundo estaba edificado sobre ilusiones, «edificado sobre mentiras». Dentro de estas ilusiones estaba atrapado sin esperanza el hombre. «Pero las multitudes son muy vastas; su número no tiene fin»; el hombre nunca podría llegar a «campo abierto». Siempre estaría prisionero en la Ciudad. Los aspectos negativos del existencialismo hallaron en Kafka su expresión más pura.

Pero Kafka no fue el único; hubo otro escritor que gozó de una popularidad diferida que también expresó ese negativismo. La poesía de Rainer Maria Rilke (1875-1926) ha sido objeto también de gran número de interpretaciones. Este poeta amontonó imagen sobre imagen hasta que se perdió la claridad del todo en una búsqueda de la forma, en un simbolismo verbal. Jugaba con los matices poéticos hasta que todo se disolvía en una especie de relativismo. Se hallaba bajo el hechizo del impresionismo, que había asimilado durante su estancia en París. Aceptó la tesis principal del movimiento de que se podía entender el mundo asimilándolo a las propias experiencias y visiones.

Así, la realidad artística se convirtió en una «expresión» del individuo. Para los pintores esto significó un rechazo del arte meramente fotográfico y representativo; para Rilke significó que había que asimilar la naturaleza y el mundo y transformarlos, a través de la propia individualidad, en visiones y en poesía. Pero el poeta tenía conciencia de la naturaleza de la realidad. Llamaba la atención hacia la desdicha de las grandes ciudades y las penalidades de los pobres.

Era inevitable que hubiese una tensión entre esa realidad y su transformación en arte. En su famosa obra *Elegías de Duino* (1912-1922) se hace evidente esta tensión entre el arte y la vida. A esta tensión se añadía el dilema de la vida y la muerte: el conflicto entre visión y poesía, que eran vida y realidad, que conducía a la muerte. Para Rilke, la única salida era reafirmar ambas; la dicotomía nunca podría superarse. Lo que importaba era sobrevivir; simplemente ser, existir era maravilloso. Rilke aceptaba así la paradoja de vida (arte) y muerte, pero también él pensaba que la situación del hombre era desesperada. No podía haber ninguna mediación entre estos polos gemelos de la existencia, ningún dios y ningún Cristo. Pero, una vez aceptada esta realidad, Rilke pudo llegar a ser más positivo que Kafka. Se demoró en el reto emocionante de la existencia una vez que supo que, en realidad, «sobrevivir es todo».

La popularidad de Rilke se debió en primer término, claro está, a su poesía, que, como la de Kafka, se apoyó sobre todo en su soberbia destreza literaria. Pero, aparte de esto, la resignación de Kafka era similar a las actitudes de una generación cansada, mientras que Rilke aceptaba la realidad de la vida y veía, sin embargo, belleza en la paradoja existencialista. Como aquellos existencialistas cristianos cuyo pensamiento se explicaba en muchos seminarios teológicos y se predicaba desde muchos púlpitos, sus ideas aún siguen influyendo en la segunda mitad del siglo XX. Al tipo de desesperación de Sartre no le ha ido tan bien. Intentó más tarde desviarse en la dirección de una sociedad libre, pero sin demasiado éxito.

Piense uno lo que piense del existencialismo como filosofía de la vida, es indudable que expresó un talante más generalizado que el de aquellos intelectuales que glorificaban una libertad externa y personal. La visión de la vida como un absurdo halló también expresión en las artes visuales, pero sin ningún aparato existencialista. El dadaísmo surgió en Alemania de esa rebelión contra las formas del viejo arte que había hallado su máxima expresión en los impresionistas y también en los expresionistas. Para los expresionistas en particular, el racionalismo había sido el enemigo del arte, que debía ser una expresión espontánea del corazón. Para los propósitos dadaístas eran básicas la verdad y la belleza de lo absurdo.

El manifiesto dadaísta (1920) describía el racionalismo como un «engaño burgués», mientras que una novela dadaísta proclamaba: «*La vie est une chose vraiment idiote*» (La vida es realmente estúpida). El mismo nombre del movimiento era ilustrativo: significaba caballito de madera en lenguaje infantil. El dadaísmo no quería que le relacionasen con ningún otro movimiento artístico. Los pintores dadaístas no destacaban ya las figuras en movimiento como hacían los impresionistas, ni amaban el espacio y el color como los expresionistas, sino que expresaban simplemente la confusión. Si la vida era absurda, sólo representaciones absurdas podían retratar adecuadamente su realidad. El dadaísmo no duró; no fundó nunca una escuela ni recibió amplio apoyo. En realidad, pocas veces ha desaparecido un movimiento literario y artístico tan deprisa y sin dejar rastro. Sin embargo, compartía la visión básica del mundo de los existencialistas y la llevó a su conclusión lógica. En su aversión a las teorías y a las ideologías reflejó también fielmente el vago talante desesperado de la generación de la posguerra.

El existencialismo tenía muchos vínculos con los hábitos mentales ya expuestos a partir del cambio en el espíritu público de Europa. El individualismo del expresionismo y la búsqueda de los neorrománticos están relacionados con él. Se ha dicho de Kafka que perteneció a un tiempo «cuya tortura se debía al hecho de que todos sus conflictos estaban fuera del mundo visible». Ya hemos visto que el hábito mental que rechazaba la realidad buscando la verdad más allá de ella estaba muy extendido en Europa. Mientras que el neorromanticismo buscaba autoridad tangible en la naturaleza o en la raza, la búsqueda de los existencialistas acababa en la renuncia. «La eternidad huye de la consumación», escribió en los años veinte el poeta Franz Werfel.

El existencialismo fue una fe para los intelectuales; la generalidad de las personas querían, no una renuncia como posición ante la vida, sino seguridad y esperanza. El existencialismo no podía satisfacer estos anhelos, lo mismo que no podían hacerlo las filosofías que expusimos en el capítulo anterior. Mientras los intelectuales intentaban afrontar los retos del mundo de la posguerra de este modo, fuerzas distintas e implacables les estaban quitando de las manos los acontecimientos. El totalitarismo crecía en Europa al mismo tiempo que estos intelectuales hablaban sobre la necesidad de libertad y de razón, o sobre la necesidad de que el hombre se enfrentase a Dios. En muchas partes de Europa el fascismo era la ola del futuro. Podía satisfacer la búsqueda de autoridad del hombre, su necesidad de pertenencia, y podía hacerlo ofreciendo esperanza y un mundo mejor en el que se superasen las realidades del presente. El fascismo era la culminación de muchos hábitos mentales que surgieron después del período de romanticismo que abordamos al principio de este libro.

Capítulo 9

FASCISMO

Después de 1918 el gobierno parlamentario, tan valioso para los liberales, recibió ataques de todas partes. En su intento de reorientarse en la sociedad, los hombres del mundo de la posguerra desdeñaron las formas externas de gobierno, dando preferencia a un interés por el «alma» del hombre. La definición de la realidad, que hemos ido siguiendo a lo largo de diversos movimientos en los capítulos anteriores, consideraba el mundo externo un mito tras del cual discurrían los verdaderos principios de la vida. El gobierno representativo, una cuestión puramente externa, no era la esencia de la vida y era por tanto desdeñable. El relativismo de los valores, la rebelión contra la lógica y la razón que había hecho estremecerse los cimientos del liberalismo decimonónico llevaron también al rechazo del gobierno parlamentario. Pero, a pesar de este rechazo, no faltaba el interés por definir las formas que debía adoptar un verdadero gobierno. Los ciudadanos debían participar en su gobierno, pero en uno que correspondiese a la naturaleza del pueblo.

Los antiparlamentaristas no eran antidemocráticos. Su redefinición de la democracia estaba divorciada de las ideas de representación, pues el gobierno representativo parecía conducir a un gobierno de los intereses encubiertos o a la corrupción. Como dijo Spengler: «La política no es más que la continuación del negocio privado por otros medios.» Los hombres se enorgullecían de su alejamiento de las trifulcas de los partidos políticos. El nuevo romanticismo, en especial, buscaba una forma de gobierno que uniese a los individuos entre sí, que fuese políticamente sólida. Por ejemplo, el movimiento juvenil alemán pedía una renovación nacional que no estuviese basada en organizaciones políticas anticuadas, es decir, en los partidos políticos tradicionales. Se concebía esta búsqueda en la forma de una participación directa de los ciudadanos en el estado. El influyente escritor alemán Moeller van den Bruck lo resumía así: «... no es la for-

ma del estado lo que hace una democracia, sino la participación de los ciudadanos en el estado.» Se consideraba a la democracia representativa desconectada de la época, tanto espiritual como socialmente. Carl Schmitt, cuyo libro *La posición cultural del gobierno parlamentario* (1926) influyó en muchos investigadores, lo expuso con mucha sencillez: el parlamento, como institución burguesa del siglo XIX, carecía de base en una época de democracia industrial de masas.

No sólo se hallaban los alemanes en primera línea de este ataque a la democracia parlamentaria; la misma corriente de pensamiento operaba también en Italia. Como vimos en el capítulo anterior, Croce atacó al parlamento, y algunas de las mejores inteligencias de Italia siguieron su consigna. Los intelectuales italianos buscaban también nuevas formas de expresión política. El nihilismo del poeta italiano Giacomo Leopardi fue el preludio de la desesperación generada por una Italia que no había sabido satisfacer las grandes esperanzas del *risorgimento*. La popularidad de Gabrielle d'Annunzio formaba parte de un sentimiento de rebelión que era, en aquel momento, demasiado confuso para tener una dirección bien definida. Los escritos de D'Annunzio simbolizaban, como el movimiento juvenil en Alemania, el programa político confuso, pero con tintes románticos, de la rebelión. En sus escritos se advierte una repugnancia nietzscheana hacia la sociedad burguesa unida al neorromanticismo. Esta mezcla desembocó en el anhelo de una nueva jefatura nacional.

El ataque al gobierno representativo no era algo que se limitase a los teóricos: pronto se unieron a él los políticos. El gobierno parlamentario no fue derrocado por los revolucionarios ni en Alemania ni en Italia: se suicidó pacíficamente... y con la bendición de los parlamentarios. Todos los miembros de los partidos políticos alemanes, con la excepción de algunos socialdemócratas, votaron en favor de la Ley de Poderes de 1933. Esto dio a Hitler plenos poderes, poderes que todos sabían que significaban el fin del gobierno parlamentario representativo. De manera similar, en Italia el parlamento concedió a Mussolini prerrogativas que había negado a otros primeros ministros. A él, como a Hitler, se le otorgaron estos poderes sólo por un tiempo limitado (doce meses), pero tampoco en este caso había duda alguna de que eso significaba el fin del gobierno constitucional (1922). Por supuesto, este proceso tardó un poco más en Italia, pero la reforma electoral, que otorgaba a cualquier partido que obtuviese un 25 por ciento de los votos la mayoría absoluta (1923), transformó el parlamento italiano en una reunión del partido fascista.

Lo más importante del triunfo del fascismo en Alemania y en Italia fue que llegó al poder legalmente. La aversión a la política de partidos ante los graves problemas que exigían solución había afectado a

los políticos además de afectar a los intelectuales. Por otra parte, el peligro de que el socialismo pudiese tener éxito donde habían fracasado los partidos burgueses fue un poderoso argumento. En el senado italiano el liberal Albertini resumió esto cuando aseguró que el gobierno de Mussolini había dado a Italia «lozanía, juventud y vigor». Además, «él ha salvado a Italia del peligro socialista...». Albertini, un liberal en el sentido decimonónico clásico, es una muestra de lo lejos que había llegado el repudio de las instituciones políticas existentes.

Y el fascismo no sólo llegó al poder legalmente, sino que sólo fue derrocado porque perdió la guerra y no por conspiraciones o revoluciones internas. Eso también es un hecho que hay que destacar. No hay duda de la popularidad del fascismo, sobre todo al principio. Millones de alemanes y de italianos votaron por él en sus últimas elecciones libres. En Italia se unieron al movimiento hombres como Toscanini y Puccini, y Benedetto Croce le dio su apoyo tácito. El rechazo vino después: para Toscanini, al cabo de unos cuantos años, en el caso de Croce, un poco antes. Para muchos no llegó nunca. Bajo el desorden social y la liquidación voluntaria del gobierno representativo había un sentimiento constante de decepción y frustración.

Del mismo modo que en Alemania había quienes creían que la unidad política que se había conseguido no había traído consigo el resurgimiento espiritual correspondiente, en Italia se tenía la impresión de que se había dilapidado ignominiosamente el patrimonio del *risorgimento*. Pero ¿cuáles eran las alternativas políticas? Estaba el marxismo; Croce coqueteó durante un tiempo con esa ideología. Analizaremos posteriormente la atracción que ejerció. El anhelo de un estado orgánico surgió también como una elección en esta continuación de la era romántica. Fue esta alternativa al gobierno parlamentario la que adquirió importancia primordial en el crecimiento del fascismo. El estado orgánico mantenía la estructura de clases, pero fundía a la población en un todo mediante la ideología del *Volk*. Este concepto expresaba la importancia primordial de una historia y un sentimiento comunes con independencia de la forma externa de gobierno. Condenaba además a la democracia parlamentaria sobre todo porque, en vez de unir a los miembros de una nación, atomizaba al individuo. El espíritu real del *Volk* debía expresarse mediante una «aristocracia natural» y a través de un caudillo. Una elite expresaría la espiritualidad compartida de la nación como su «tipo ideal»; el caudillo, por su parte, conduciría a esa elite y, a través de ella, al pueblo, al desarrollo pleno de su personalidad auténtica. Ideas que hemos abordado previamente se unificaban aquí de este modo: el estado orgánico, la elite y el caudillo.

Los nuevos caudillos no dependerían de las lealtades cambiantes

de los partidos políticos, sino de la «intuición». Como hemos dicho ya, la intuición jugó un papel importante en estos movimientos transmitidos del siglo XIX al siglo XX. La intuición regiría la creación de un estado en armonía con el «espíritu» o la «raza» del pueblo. Sorel denominó todo este proceso la creación de un «mito» que aportaba una cohesión de grupo y permitía la utilización plena de sus energías. Los seres humanos actuaban movidos por premisas ilógicas; por tanto, la creación de un «mito» estimularía su voluntad de acción. Pareto, basando su pensamiento en premisas similares, había intentado enseñar a las clases dirigentes a utilizar estos mitos en favor del poder. Se consideraba así que la intuición necesaria para la construcción de un estado orgánico consistía en la capacidad de utilizar y crear «mitos» que fundiesen los gobiernos con los manantiales irracionales de la acción humana. Ideas como las de Sorel y Pareto no influyeron directamente en el fascismo. Sin embargo, la ideología fascista se edificó sobre el uso de estas ideas como una alternativa al gobierno parlamentario. El estado orgánico, que alcanzó su florecimiento pleno en el fascismo, fue la alternativa al marxismo; ambos basaron su fuerza en el desencanto con el gobierno representativo.

El ideal de un estado orgánico en el que todo el mundo pudiese participar a través de los mitos nacionales parecía bien adaptado a la época de la política de masas. La ascensión del nacionalismo a comienzos del siglo XIX había coincidido desde el principio mismo con el inicio de la política de masas, y los símbolos nacionales habían servido para unir a masas de individuos y para darles un sentimiento de participación política. Los himnos nacionales, los fuegos sagrados y las banderas fueron algunos de los símbolos que condujeron a los hombres a la acción festiva. Había desfiles y actos multitudinarios en los que se ejecutaban a veces ejercicios gimnásticos y bailes populares. Hay una relación directa entre estos festivales del siglo XIX y las reuniones multitudinarias y la política de masas del siglo XX. En realidad, el fascismo no fue nunca una simple confrontación entre dirigente y dirigidos, sino más bien una religión secular, repleta de mitos y símbolos nacionales, un puente entre el pueblo y los dirigentes, que proporcionaba al mismo tiempo un instrumento para el control social de las masas.

El fascismo difirió en sus diversas manifestaciones. En Alemania tuvo desde el principio una importancia primordial el contenido ideológico de la concepción del estado orgánico; la reestructuración corporativa de la sociedad que habían predicho hombres como Langbehn nunca llegó a hacerse realidad. Austria, Portugal y España infundieron un contenido ideológico distinto al ideal, el del catolicismo, adoptando una estructura política corporativa que había sido,

durante casi un siglo, una parte integrante del pensamiento social católico. Italia no adoptó ninguna de estas formas. El estado corporativo, en el que tanto trabajadores como directivos debían cooperar dentro de cada ramo, pretendía resolver un problema acuciante: el sometimiento de los sindicatos. Porque incluso después de que Mussolini crease un sindicato fascista obligatorio, éste tendió a ser militante, inquietando a los patronos. El estado corporativo, que se estableció por fin en 1939, se ocupó de su problema, pues él mismo medió entre trabajadores y empresarios dentro de cada corporación, pudiendo así someter a ambos a su voluntad. El fascismo integró en todos los casos a los trabajadores en su sistema, fortaleciendo la jerarquía de función, pero no la de estatus: el trabajador tenía un estatus como miembro importante de la comunidad del *Volk*, aunque tuviese que obedecer a su patrono en el trabajo. La pretendida división entre función y estatus explica en gran parte el éxito que tuvo el fascismo evitando conflictos que pudiesen obstaculizar la buena marcha del desarrollo industrial.

Se daba al trabajador un sentimiento de pertenencia a una comunidad que apreciaba su trabajo. Esa comunidad nacional estaba generalmente simbolizada por la liturgia política y los ritos del fascismo, así como por la orgía de uniformes que elevaban de su condición a los más humildes cuando estaban ataviados con ellos. Pero, para los trabajadores en concreto, el fascismo creó el *Dopolavoro* como un programa extensivo de paternalismo social. Se proporcionaban al trabajador vacaciones, ópera y teatro baratos, así como educación para los adultos en el tiempo libre. Hitler imitó el ejemplo italiano en su «Fuerza por la Alegría». Hay pruebas sobradas de que esta solicitud se agradeció, pese a que disminuyesen los salarios reales de los trabajadores y no se hiciese nada, ni en Alemania ni en Italia, para proporcionar mejores viviendas.

El fascismo italiano tuvo, al principio, una base pragmática explícita que nunca llegó a perder del todo. El hecho de que Mussolini hubiese iniciado su trayectoria política en el movimiento socialista le había hecho decantarse hacia al activismo más que hacia la aceptación de la doctrina marxista. Destacó por su agitación en favor de la intervención del lado de Francia en la primera guerra mundial, porque esa intervención podía provocar la revolución en Italia. Durante la guerra, Mussolini llegó a creer que hacía falta una nueva fuerza que actuase como guía de las masas, y pensó que esa nueva fuerza tenía que ser una alianza entre personas dedicadas a actividades económicamente productivas y veteranos de guerra. Había sido expulsado del partido socialista y tenía que encontrar, por tanto, un terreno político que no estuviese ocupado por sus antiguos hermanos.

Así nació el fascismo y se fue desplazando, con lentitud, pero con seguridad, hacia la derecha del espectro político. Los primeros fascistas eran, al mismo tiempo, nacionalistas y radicales; querían satisfacer las aspiraciones territoriales de Italia y apoyar a los trabajadores. Gabriele d'Annunzio tuvo aspiraciones similares durante su ocupación de Fiume (1919-1921). El poeta era un maestro en el uso del mito y del símbolo y de los festivales públicos, y se sirvió de todo ello para mantener una dinámica dentro de la ciudad ocupada. Pero también él estableció una alianza con el sindicato radical de marineros. Sin embargo, Mussolini y sus seguidores no podían mantener esa alianza porque los trabajadores se inclinaban más por los socialistas.

El primer programa fascista (marzo de 1919) señala hacia el futuro. El nacionalismo debía ser la esencia del «mito» del gobierno; las aspiraciones de Italia que no había satisfecho el Tratado de Versalles, el nuevo objetivo. Pero ocupó el primer plano otro enfoque de la organización política. Se afirmaron cautamente las doctrinas sindicalistas. Los dirigentes necesarios para controlar a los trabajadores podían reclutarse entre las masas. Hombres de las clases trabajadoras debían aprender técnicas de dirección, pero debían comprender también que no es fácil dirigir la industria y el comercio. El fascismo se encaminaba hacia una organización corporativa que mantendría en realidad intacta la estructura de clases, uniendo al mismo tiempo a empresario y trabajador al servicio de la nación. Así, podía mostrarse un interés mayor por los derechos del trabajador al mismo tiempo que se apoyaba al empresariado; ambas cosas se fundían en una unión monolítica consagrada a los objetivos más elevados del nacionalismo.

Aparte del desarrollo de una estructura corporativa, se echaron más explícitamente los cimientos del fascismo italiano. Mussolini atribuyó esto en gran parte a la inspiración que recibió del pragmatismo de William James y de Sorel: sobre todo a la idea común a ambos de que toda teoría tenía su origen en la acción práctica. Pero el activismo de Mussolini surgía de la situación histórica en la que operaban los fascistas y de su propia orientación ideológica. Su alianza con los futuristas fue estrecha desde los inicios del fascismo. Estos intelectuales veían la realidad como un proceso de creación continuo e irreversible que sólo podía vivirse intuitivamente. Los futuristas aceptaron de todo corazón el *élan vital* de Bergson. Mussolini, que había infundido anteriormente en su socialismo ideales nietzscheanos, se sentía también identificado con el futurismo. De hecho, todo el fascismo destacaba el activismo, el ideal de vivir la vida en su plenitud, y para muchos de sus seguidores esto podría haber servido como sustituto de una concepción del mundo más firme. Ciertamente este activismo sintonizaba bien con un movimiento que atraía en

toda Europa a la juventud, más que a las personas de edad madura. La experiencia bélica fomentó sin duda este amor al activismo, pues estaba vinculada en el pensamiento de muchos a la verdadera comunidad que había existido en las trincheras: una camaradería que ya no existía en el mundo de la posguerra.

Cuando los fascistas hablaban del estado orgánico y de la comunidad del *Volk* pensaban en la camaradería básica de los grupos fuertemente integrados: no una sociedad que se mantuviese unida por la coerción, sino una *Bund* (que es como llaman los alemanes a un grupo así) que era dinámica y que proporcionaba al mismo tiempo protección a sus miembros. El fascismo adoptó lo que a principios de este siglo el sociólogo Ferdinand Tönnies había denominado comunidad en oposición a sociedad, el grupo voluntario frente a una unión impuesta. Tönnies formuló una actitud que tenía sus raíces en la oposición al positivismo durante el *fin de siècle* y que se había hecho realidad en los grupos de los movimientos juveniles alemanes y de otros países europeos. El fascismo fue el heredero de esa teoría política, pero no podía aceptarla sin modificación, pues ese principio de organización podía conducir al anarquismo en vez de a la disciplina y el orden en los que el fascismo creía. La clave del fascismo no es sólo el activismo y el anhelo de una comunidad de afinidad, sino también la adaptación de esos ideales a un sistema de jerarquía, disciplina y orden. En Alemania se utilizaron los conceptos de raza, arraigo y *Volk* para conseguir esta adaptación; en Italia fueron los fundamentos ideológicos que aportaron hombres como Giovanni Gentile y Alfredo Rocco los que lograron ese objetivo.

Para Gentile, la única realidad en el sentido hegeliano era la nación, y el hombre sólo completaba su yo moral cuando se integraba con ella. Conjugaba esto con las primeras ideas de Croce sobre el proceso de la historia como la única realidad. El estado era el producto de una evolución histórica progresiva y, por tanto, una expresión auténtica de esa realidad. El hombre no debía interponerse en el camino de su triunfo. El éxito se convertía en su propia justificación, pues el proceso de la historia justificaba el triunfo como un bien absoluto. Además, el estado había triunfado siempre mediante el uso de la fuerza. El argumento de Gentile alcanzaba su punto culminante en la afirmación de que libertad significaba sometimiento al poder del estado, pues la verdadera moralidad consistía, no en la oposición, sino en la adaptación a aquella historia cuya esencia era el triunfo progresivo de la nación. «El máximo de libertad coincide siempre con el máximo poder del estado... toda fuerza es una fuerza moral, pues ha de ser siempre una expresión de la voluntad», y, habría que añadir, de la historia.

La historia expresaba la voluntad del pueblo; era el «mito» que fundía las formas políticas con el «espíritu» del pueblo. Para Gentile, ese «mito» era una historia cuya voluntad expresaba la nación con su uso de la fuerza. Mussolini coincidió con él cuando proclamó que «el hombre no es nada fuera de la historia», que el estado era la verdadera realidad del individuo. Para el duce todo esto formaba parte de un mito creado por el fascismo. «El mito es una fe, es una pasión», y su contenido era la grandeza de la nación. La tarea consistía en trasladar este mito a la realidad. Mussolini creía que era necesario un mito para poder transformar la realidad. La ideología era una consideración primaria en el fascismo, lo mismo que lo había sido para los nuevos románticos a principios de siglo. Mussolini estaba deseoso de integrar activismo e ideología; no se podía transformar ninguna nación sobre la base de la acción indisciplinada.

Aunque Gentile, que fue durante un tiempo ministro de Educación de Mussolini, proporcionó parte del mito necesario; Alfredo Rocco (1875-1925), su ministro de Justicia, hizo mucho por sistematizar el pensamiento fascista. Destacó la naturaleza orgánica del estado frente a las concepciones mecanicistas y atomistas del comunismo, que concebía la nación sólo como una suma total de individuos. Esto era, en su opinión, antihistórico y materialista, pues lo que había que activar era el alma del pueblo. El estado fascista se identificaba con las pasiones y anhelos de innumerables generaciones. La sociedad era el fin y los individuos los medios, pues en ese estado las vidas diarias de la humanidad organizada tenían un alcance y una dirección que trascendían las luchas triviales de los individuos. Así pues, el sumo valor ético del fascismo residía en el deber hacia el estado definido de ese modo.

No es extraño que el «mito» como fe y como pasión se fundiera en una especie de misticismo. Gentile escribió que «... todos nosotros participamos en una especie de sentimiento místico... La nueva sociedad fascista nacerá en virtud de una fe creadora que germina en nuestro corazón». Esa fe se sometió al orden, la jerarquía y la disciplina a través de las teorías de Gentile y de Rocco, aunque con bastante dificultad. La juventud siguió agitada, sobre todo en la década de 1930, cuando muchos jóvenes acusaron al fascismo de haber engordado en el poder. La juventud fascista atacaba a un fascismo que no era ya abierto y activista, sino que parecía burocratizado e institucionalizado. Hay ciertas pruebas de que Mussolini dio la bienvenida a la guerra de Etiopía como medio de distraer a la juventud rebelde, que sostenía que «el fascismo no es un estado, es una dinamo».

A esta juventud fascista se la podía encontrar estudiando en la universidad: eran los intelectuales del futuro. El fascismo atrajo tam-

bién a intelectuales maduros, a hombres famosos como Ezra Pound o T. S. Eliot. Estos intelectuales vieron en el fascismo el guardián de los valores definitivos de la sociedad en una época en que estos valores parecían haberse esfumado. Estos intelectuales concebían el fascismo como una revolución de los valores griegos y romanos contra la cultura burguesa, a la que despreciaban. Además, relacionaban los valores antiguos con una pureza de estilo literario que parecía tristemente ausente en el mundo dominado por el burgués. Para un poeta como Ezra Pound también jugó un papel la oposición al capitalismo, un capitalismo que simbolizaba la sociedad mesocrática: en cuanto los judíos habían introducido el capitalismo, «el arte se hizo tosco. Luego el estilo se fue al infierno». El fascismo infundió a los intelectuales el orgullo de pertenecer a un movimiento en marcha, de fundirse con la nación y simbolizarla a través de su producción y su forma literarias. Qué contraste con su condición aislada en el mundo burgués, donde habían corrido el peligro de convertirse en unos desarraigados como los judíos.

Algunos intelectuales creyeron que el fascismo apoyaría a la vanguardia en la literatura y el arte. Como dijo un arquitecto: el fascismo se calificó él mismo de revolución; nosotros queríamos una revolución en la arquitectura y por eso nos hicimos fascistas. Estos intelectuales estaban condenados la mayoría a la decepción, aunque menos en Italia que en Alemania. Mientras que el nacionalsocialismo se apropió del género invariable del arte y la literatura populares, el fascismo italiano dejó mayor espacio para la creatividad artística. El elemento futurista del fascismo hizo posible que patrocinara el arte moderno, así como un sector de la arquitectura más avanzada de Europa. Sin embargo, el régimen fascista intentó introducir un tradicionalismo en la creatividad artística que continuase el pasado romano. *Romanità* era la palabra ante la cual se suponía que debían retroceder los modernos. Además, al mismo tiempo que se condenaba el internacionalismo en política, hubo una tentativa de eliminar la literatura extranjera de las escuelas y universidades. El fascismo equiparaba en todas partes lo extranjero con la perversión moral: nacionalismo significaba provincianismo en arte y literatura. Esta visión restrictiva del mundo tuvo más éxito en Alemania que en Italia, porque en el Sur las tradiciones del humanismo y de la Ilustración eran demasiado fuertes y habían jugado un papel demasiado decisivo en la unificación italiana. Aunque se hizo un esfuerzo por exaltar las virtudes rurales y pueblerinas arraigadas, lo cierto es que la *Romanità* se limitó a las excavaciones arqueológicas. Se resaltaron los monumentos antiguos de Roma dentro de la planificación de la ciudad para recordar a los italianos contemporáneos la continuidad histórica.

La censura era caótica en el mejor de los casos, y es muy posible que sea cierto que artistas y escritores tenían más dificultades para eludir la censura de la iglesia que la del estado. En cuanto a la investigación y a las universidades, hubo pocos cambios, a diferencia de lo que sucedió en Alemania. El juramento de fidelidad al régimen no se impuso en Italia hasta 1934 y la mayoría de los miembros del mundo académico se sometieron a la imposición, lo mismo que sus colegas alemanes aceptaron el nacionalsocialismo. Pero aquí era más fácil: nadie había sido aún despedido por razón de raza y la ideología del estado era lo suficientemente vaga para que quedara un margen de libertad. Mussolini siempre prefirió la zanahoria al palo, tanto en cuestiones culturales como en todas las demás.

La educación primaria y secundaria nunca cumplió la promesa de promover la igualdad y la movilidad social que tanto les gustaba hacer a los fascistas. La estructura de clases de la educación se mantuvo intacta, y la mayoría de la población aún dejaba la escuela a los quince años de edad, aunque edificada quizá por el curso obligatorio sobre grandes hombres y héroes de Italia, que constituía el único cambio real del programa.

La principal nueva forma artística que perfeccionó el fascismo fue la religión secular del mito y el símbolo, que se expresaba en los actos multitudinarios y en las festividades públicas. D'Annunzio había sido el pionero de esto en Fiume y Mussolini se apropió de todo ello, incluido el balcón desde el que se podía dialogar con la gente de abajo. Pero fue más tarde, en la Alemania nazi, cuando este culto alcanzó su perfección con las marchas silenciosas tomadas del desfile del Primero de Mayo de los trabajadores, los coros dialogantes, la marcha solitaria del dirigente hacia la llama sagrada, las banderas inmensas, las bóvedas de luz. La política había tendido a convertirse en una representación teatral en cuanto alboreó la era de la política de masas, a mediados del siglo XIX, pero ahora se perfeccionó esto a través de una puesta en escena meticulosa que no carecía de una cierta belleza. Quizá el fascismo pudiese simbolizar a través de este drama su dinámica «domesticada», el orden además del «movimiento», simbólicamente representado por todos los participantes por medio de sus manos y sus cuerpos, y por el canto comunal y los coros dialogantes.

Ahora bien, ¿y el caudillo? Se beneficiaba, sin duda, del culto al héroe que recorre toda la cultura europea. Hemos visto cómo, de vez en cuando, los hombres ansiaban un caudillo que resolviese sus dilemas. Pero los dirigentes fascistas, como parte de los movimientos de masas modernos, no se mantenían aislados pues, como había predicho acertadamente Gustav Le Bon, debían compartir las ideas de la

multitud y no podían ser innovadores. El conservadurismo de las multitudes que Le Bon había observado durante el período boulangista en Francia (1886-1889) parecía muy real, y el nacionalismo satisfacía ese anhelo de él y aportaba una tradición significativa que se expresaba a través de símbolos vivientes. El dirigente y las masas debían estar unidos en la ideología, pero era igual de importante que la mística nacional mediase a través de esos mitos, entre dirigente y dirigido. Max Weber creía que sólo un dirigente carismático podía impedir que la sociedad se desintegrase. Pero este carisma no depende sólo del dirigente, ni se remite a una personalidad creadora e innovadora.

Con el paso del tiempo, Mussolini se volvió absolutamente cínico respecto a los italianos. Pareció olvidar la advertencia de Le Bon (que conocía) de que el dirigente debe estar conectado con sus seguidores. El papel del caudillaje se separó de sus anclajes ideológicos y litúrgicos. Él era el poder supremo y lo que hiciese o dijese tenía valor de ley... fuese lo que fuese. Los demás eran unos necios a los que había que mantener en su sitio. Éste fue un proceso general en el fascismo. La persona del dirigente era tan decisiva que acabó por suplantar al propio movimiento. La megalomanía sustituyó al compromiso con la nación o con la comunidad. Hitler pasó de ser un político astuto a transformarse en un mesías que creía que no podía equivocarse nunca. Se convirtió en una ley en sí mismo, y estaba convencido de que los demás debían considerar un privilegio seguirle en lo que hiciese. Mussolini nunca perdió del todo, sin embargo, el contacto con la realidad. Esto quizá se debiera en parte a los antecedentes más pragmáticos del fascismo italiano. El hecho de que Italia tuviese un rey y de que Mussolini nunca dispusiese de la supremacía *de facto* y *de iure* es otro elemento que no hay que desechar. Tuvo que ser siempre un diplomático en la corte. Su creciente sentido de la infalibilidad se manifestó en un cinismo creciente respecto al pueblo al que gobernaba.

Pero, pese a su cinismo, pese a que se apoderase de él el sentimiento de estar predestinado, el dirigente debía simbolizar la dinámica del movimiento. La afirmación de la acción, de la que ya hemos hablado, debía estar ejemplificada en el duce; era parte de aquel carisma que permitía al dirigente sobresalir en todo. Pero eso planteaba un problema grave. ¿En qué debía convertirse esa dinámica una vez asentado y seguro el estado fascista? Hemos mencionado ya que la juventud fascista inquieta protestaba diciendo que el fascismo había engordado en el poder. Esto contribuyó a encauzar la dinámica contra el mundo exterior; el fascismo empezó a reivindicar el puesto que «en justicia» le correspondía a la nueva nación en el mundo. La dinámica fascista afianzó el estado frente a la oposición interna y luego lo expandió frente a la oposición externa. El fascismo tenía que crear de-

sorden internacional debido a esto. Lo hacía inevitable no sólo su insistencia en la acción, sino también su filosofía de la historia.

La historia, la única realidad, era un movimiento constante que avanzaba de formas inferiores a formas superiores de organización política: de la democracia al fascismo. No era estático; después de triunfar en un país, debía lograr que el estado ideal dominase en el mundo. Los hombres tenían que moverse con la historia porque la historia era la ola autojustificatoria del futuro. Ese futuro pertenecía a la dominación mundial fascista lo mismo que pertenecía al fascismo dentro de la nación. Estas ideas daban una confianza absoluta al dirigente que encarnaba ese destino. La historia no avanzaba suavemente, sin embargo; el estado ideal debía librar una lucha constante contra las fuerzas regresivas que se oponían a él. Aunque la victoria estuviese asegurada, llegaba a través de la lucha.

Mussolini escribió que el fascista concebía la vida como un deber, una lucha y una conquista. Muchos historiadores han considerado este concepto de lucha un reflejo de la teoría darwiniana de la supervivencia del más apto. Pero esto exige una matización. Mussolini concebía toda vida como una lucha. Equiparaba esta lucha con la autorrealización hasta el punto de que se convertía, a veces, en una lucha por la lucha en sí: la acción por la acción. La lucha del fascismo no era por la supervivencia del más apto; la historia había decidido ya que el fascismo era la ola del futuro. Su triunfo dentro de la nación lo había demostrado; en consecuencia, la lucha sólo era una cuestión de autorrealización, la búsqueda de una victoria inevitable.

Las normas éticas de la sociedad no estaban ya relacionadas con reglas intrínsecas o con verdades eternas. El deber hacia el estado fascista y hacia su líder se convirtió en el criterio de conducta moral. Mientras que antes la ética se vinculaba a las ideas cristianas, aunque vagamente definidas, ahora estaba ligada a la ideología fascista de la lucha y la historia. No utilizar la fuerza contra los enemigos del régimen, no destrozar sus escaparates, no destruirlos, ésos eran los males. Un novelista sensible, Franz Werfel, lo expresó muy claramente: «El culpable no es el asesino, sino la persona asesinada.»

El fascismo no fue el único sistema que interpuso una ideología entre el individuo y sus normas éticas y morales. El concepto de acciones intrínsecamente buenas y malas no se relacionaba ya con valores que quedasen fuera de la determinación humana, ni siquiera en algunas de las democracias que se oponían al totalitarismo en el siglo XX. Se generalizaron los juramentos de lealtad, las declaraciones en que se revelaban las tendencias políticas del individuo. Una democracia occidental llegó incluso a exigir que los especialistas en enfermedades de los pollos ajustasen su orientación ideológica a la del go-

bierno. Este proceso y sus implicaciones se ejemplifican muy bien en un libro de texto soviético reciente sobre la moralidad comunista. La ética comunista rechaza toda tentativa de considerar la vida personal de un comunista independiente de su vida en sociedad y en el trabajo. Todas las normas éticas tendían así a definirse públicamente y se convirtió en obligatorio para los ciudadanos demostrar su adhesión con declaraciones de fidelidad a la ideología dominante. Aunque el fascismo fue sintomático de este proceso, no fue único a este respecto.

La ideología fascista exigía que esta ética pública transformase los propios valores éticos. Los fascistas agitaban muy conscientemente contra la burguesía lo mismo que lo hacían contra el liberalismo en general. Pero, cuando fustigaban a la burguesía, se referían primordialmente a los burgueses de mediana edad, pues ellos se sentían en sintonía con los burgueses jóvenes y dinámicos. Se insistía siempre en que se trataba de los jóvenes contra los viejos, una dicotomía que se transfirió también a las relaciones internacionales. En este caso hablaban de naciones jóvenes contra naciones viejas: las naciones que ellos consideraban dinámicas y las democracias parlamentarias, a las que consideraban degeneradas. La juventud se convirtió en una metáfora antiburguesa, mientras que se aceptaba y se ensalzaba, en realidad, la moralidad mesocrática. El fascismo exaltaba la familia, el matrimonio, y también un estilo de vida ordenado y asentado. Podemos ver una vez más en esta aceptación de la moralidad mesocrática la domesticación del activismo y de aquella dinámica de la juventud que alababan en tantos de sus discursos.

¿Hasta qué punto era revolucionario el fascismo? Socialmente, no abolió la jerarquía, sino que llevó a la cúspide a hombres nuevos, con frecuencia de origen humilde. El fascismo fue una etapa en la modernización de la economía, porque, si bien se mantuvo la empresa privada, se priorizó la eficiencia y, cuando resultó necesario, se extendió el control público a algunos sectores de la economía. Los nazis llegaron incluso a nacionalizar un gran sector de la industria siderúrgica como parte de su plan quinquenal. El fascismo significó, sobre todo, flexibilidad y planificación económica. La ideología no pretendió imponer ningún programa económico específico y dominaron siempre las necesidades políticas. Al final esto se tradujo en la posibilidad de planificar, de experimentar con el sistema monetario (sobre todo en Alemania) y la insistencia en la productividad bajo los auspicios del estado.

El fascismo italiano, en particular, capitalizó también la decepción que existía respecto al *risorgimento*, un sentimiento que se había expresado en el activismo y en el relativismo histórico. Estas viejas ideas pasaron a formar parte de una nueva dinámica cuando fueron

movilizadas para la lucha contra enemigos internos y extranjeros. El fascismo estaba comprometido con un orden interno, basado en la dominación completa, y con un desorden internacional, que permitiría a la dinámica expandirse una vez que el sistema estuviese asentado en el interior. En contraposición a la utopía comunista, que sólo podía realizarse en el futuro, la utopía fascista comenzaba con la toma del poder. No podía haber más cambios en el estado. Ésta es una diferencia ideológica decisiva. Así pues, el expansionismo internacional era parte integrante de la ideología fascista, mientras que el comunismo podía ser mucho más flexible. Los bolcheviques adoptaron el comunismo en un solo país al principio del período estalinista; el fascismo, por su propia naturaleza, nunca pudo proclamar una cosa así en serio.

El fascismo varió de un país a otro, aunque este análisis se ha centrado principalmente en el fascismo italiano, que fue el que marcó el paso. A Mussolini se le admiró de forma general, incluso en las democracias. ¿No había introducido acaso orden en su nación, cosa que las democracias parecían incapaces de conseguir? Desde Winston Churchill (que expresó su admiración en fecha tan tardía como 1938) a los que alabaron al duce por conseguir que los trenes llegasen con puntualidad, la ola de admiración aceptó el fascismo como una alternativa a ideologías que proclamaban una revolución social y económica más radical. Estas personas percibían correctamente que el fascismo era sobre todo una revolución de la ideología, y que sus reformas sociales reales se limitarían a obras públicas como el drenaje de las zonas pantanosas. El estado orgánico no exigía una revolución en la estructura de clases existente.

Mussolini fue imitado en la práctica, además de admirado a distancia. Portugal (1928), Austria (1934) y España (1939) se convirtieron todas ellas en naciones autoritarias. Pero sus revoluciones tenían una base ideológica distinta a la de Mussolini. La concepción del estado orgánico, con todas sus implicaciones, era básica para su ideología. El concepto de caudillaje jugaba también un papel dominante. La diferencia era que el alma del pueblo no se expresaba a través del estado orgánico y de la intuición del dirigente. La religión estatal de estas naciones era el catolicismo. Italia también era católica, ciertamente, pero su catolicismo estaba debilitado como ideología política por el anticlericalismo derivado del proceso de unificación nacional. El partido político católico que acabó surgiendo tenía una orientación social fuerte. Sin embargo, en estas otras tres naciones la iglesia jugó un papel ininterrumpido en la vida política; no había ninguna cuestión papal que bloquease las aspiraciones nacionales. En consecuencia, el catolicismo aportó el ingrediente dominante de la espiri-

tualidad del pueblo y pudo fundirse de ese modo con el nacionalismo. Esto es lo que quería decir el comentarista de la constitución austriaca de 1934 al afirmar que no podía haber «duda alguna sobre el carácter puramente germánico y la forma de vida cristiana de nuestro pueblo abrumadoramente germánico y católico».

El estado autoritario así definido tuvo desde el principio una base corporativa fuerte, no a través del sindicalismo, sino a través de la teoría social católica. Este mismo comentarista de la constitución austriaca mencionaba explícitamente la *Quadragesimo Anno*, la encíclica de Pío XI que propugnaba el autogobierno para cada grupo profesional... la transferencia de la administración pública a entidades corporativas autónomas. Esta idea no era nueva. Ya analizamos en un capítulo anterior su penetración en el pensamiento social católico. De esto se deducía que el cuerpo legislativo debía surgir principalmente de los grupos ocupacionales. Bajo este pensamiento estaba el ideal del gremio medieval, en el que cada uno cumplía con su obligación en su trabajo, en el que patrono y trabajador estaban unidos en una estructura corporativa. Mussolini había introducido una cámara de organizaciones corporativas, pero el supuesto autogobierno corporativo fue una farsa, lo mismo que su fascismo clerical.

El papa estaba encantado con la constitución austriaca de 1934, pero lo cierto es que el corporativismo que propugnaba la iglesia so pretexto de recuperar los gremios medievales estaba impuesto y controlado por el gobierno. No hubo ninguna estructura corporativa libremente elegida en Austria ni en Portugal. Mussolini, cuyo corporativismo no tenía un origen católico directo, controló también la actuación de sus estamentos a través de un ministerio de corporaciones. El corporativismo encubría deliberadamente las tensiones de clase; la adhesión general al principio de asociación sirvió para solidificar la oposición a aquel mundo liberal y materialista que había atomizado al hombre.

Había diferencias, sin embargo, entre el fascismo clerical y el fascismo italiano. El fascismo clerical propugnaba un tipo distinto de moralidad, lo que limitaba el caudillaje. El catolicismo tradicional no permitía una transformación de los valores; reforzaba, más bien, los valores cristianos tradicionales. La dinámica se sometía, por tanto, o se desviaba, más bien, hacia el culto religioso. Esto correspondía sin duda a las realidades de la situación política. Esta teoría de gobierno era más adecuada para estados pequeños e impotentes que no eran capaces, de todos modos, de emprender con éxito la expansión exterior. No sólo se lisiaba la dinámica, sino que se reforzaba la moralidad tradicional. Se santificaba la familia como el valor más importante del estado y el trabajo se convirtió en un deber religioso... no

un deber para con el dirigente, en este caso, en pro de la glorificación nacional, sino un deber impuesto por las convicciones religiosas de cada uno, que estaban también simbolizadas por el estado. En esta concepción del deber no había dinámica alguna. Afirmaba sobre todo el orden y la estabilidad del estado. La reivindicación católica de la familia la ejemplifica la constitución fascista portuguesa (1933), que era similar en gran medida a la constitución de Austria. En Portugal sólo tenían derecho a voto los cabezas de familia, un voto que sólo podía asignarse al único partido político oficial.

Antonio Salazar (1889-1970), de Portugal, ejerció especial influencia en la década de 1930. Naciones en crisis como Francia se sintieron atraídas por su ejemplo, y fueron legión los libros que explicaron el fenómeno. Salazar llegó al poder sin lucha (1928), mientras que el canciller Dollfus de Austria tuvo que reprimir a los trabajadores para poder instaurar su régimen (1934). El dictador portugués explicaba su filosofía del gobierno de un modo que atraía a muchos que estaban atribulados por las condiciones caóticas del mundo de la posguerra. La crisis de la época no era una crisis de libertad, sino de autoridad. Los partidos políticos que se apoyan en los ciudadanos no pueden tener sentido alguno, pues el hombre aislado es una abstracción y debería formar parte de una comunidad cuyo objetivo fuese el bien común y cuya legitimidad procediese de Dios. El gobierno no debía depender de una minoría ni de una mayoría; el gobierno es, en realidad, poder para gobernar de acuerdo con el derecho divino. En consecuencia, los gobiernos deberían funcionar al margen de parlamentos y elecciones. Esta autoridad se concebía, sin embargo, en términos morales y cristianos. Salazar reconocía «el misterio y el poder de lo infinito exigido por las conciencias cristianas». Se refería, por supuesto, a un estado orgánico edificado sobre premisas católicas. Pero expresaba, en el mismo discurso, la esperanza de que la iglesia se abstuviese de la acción política dentro del estado y prometía que el estado no interferiría en los asuntos de la iglesia.

Salazar sostenía que en Portugal había libertad religiosa, y en Austria esa libertad existía desde luego. Esto era engañoso, pues la fe católica era la base explícita de la estructura del gobierno y de la moralidad. La iglesia dirigía el sistema educativo y en realidad la mayor parte de la vida intelectual. Lo que quería decir Salazar era que la iglesia no debía intervenir en la administración directa de la nación, que en eso la autoridad suprema debía ser el dictador. Sin embargo, la iglesia aportaba la base ideológica en que se apoyaba su poder. Mientras su poder no estuviese amenazado, se podía permitir que hubiese libertad religiosa, aunque en las naciones aludidas esto no constituía ningún problema. En Austria había pocos protestantes y en

Portugal casi ninguno. En esta última nación fue readmitido un pequeño número de judíos, mientras que Austria, que tenía una numerosa población judía en Viena, se hizo abiertamente antisemita.

Este fascismo clerical subrayaba la autoridad, buscaba una conexión con un pasado histórico católico y carecía de la dinámica de Mussolini. El dirigente no era la encarnación de un destino dinámico, un nuevo mesías, sino más bien una ejemplificación de la moral cristiana católica sobre la que se edificaba el estado. Pero incluso en esto hubo cierta diversidad. Mientras la Francia de Vichy, bajo el mariscal Pétain, siguió la pauta general del fascismo clerical, monseñor Tiso de Eslovaquia (1939-1944) la combinó con el racismo y colaboró a regañadientes en el exterminio de los judíos.

El fascismo había introducido una alternativa a la democracia parlamentaria en Europa; se había servido para su ideología de muchos de los anhelos y de las ideas expresados en los siglos XIX y XX. En su forma italiana y clerical, parecía una alternativa aceptable para muchos que ansiaban orden y un objetivo en la vida. Pero en Alemania adoptó un aspecto que parecía aterrador y extremado incluso a aquellos que aprobaban a Salazar o a Mussolini. Un historiador exiliado por Hitler pudo afirmar incluso que «Mussolini era diferente». ¿Hasta qué punto era cierta esa afirmación?

Capítulo 10

EL NACIONALSOCIALISMO Y LA DESPERSONALIZACIÓN DEL HOMBRE

El nacionalsocialismo y el fascismo compartieron los dos una misma concepción del mundo. Ambos rechazaron lo que llamaron el sistema de valores burgués y lo sustituyeron por una creencia en el estado orgánico, así como en la acción y la lucha. Hermann Rauschnigg, que estuvo próximo a Hitler durante un tiempo, calificó el ascenso del nacionalsocialismo hacia el poder de «revolución del nihilismo», y había en el fascismo alemán algo de aquella insistencia en la acción por la acción que vimos en el fascismo italiano. El fascismo italiano se basaba en la idea de que la historia era el determinante primordial de la lucha del hombre; se relativizaba de ese modo el concepto de verdad. Todo lo que hubiese sucedido en la historia era una verdad definitiva, era una verdad, y este éxito se debía a la acción de los hombres de voluntad. Hitler tenía una concepción similar de la voluntad del hombre, pues esta voluntad, si era suficientemente implacable en la lucha constante, transformaba al hombre en una «personalidad heroica». Ambos compartían también, y muy especialmente, el ideal del estado orgánico en el que todo el mundo debía integrarse porque era la expresión del alma del pueblo. En ninguno de estos fascismos condujo esta visión del estado a abrogar la estructura de clases existente o a la revolución social.

El elemento nihilista del nacionalsocialismo no nacía de una ideología pragmática, como en el caso del fascismo italiano. El fascismo italiano se apoyaba en la decepción respecto a las ideas del *risorgimento*; el antecedente del fascismo alemán era la rebelión contra el positivismo que se había producido en el cambio de siglo. El neorromanticismo no penetró en Italia en la misma medida que en Alemania. La «revolución del nihilismo» tuvo en el norte, desde el principio mismo, una base ideológica explícita desconocida entre los primeros *fasci*.

Esta diferencia habría de ser de vital importancia. El fascismo compartió en todas partes un desprecio por el gobierno representativo, el anhelo de una jefatura fuerte y la idea de que la sociedad debe reorganizarse según criterios de autoridad. En Alemania, la ideología del nacionalsocialismo dio un carácter especial a estas ideas. Un resumen de esta visión del mundo debe aludir necesariamente a muchas cosas anteriormente expuestas: el concepto de raza, el nuevo romanticismo, el nihilismo de la posguerra, en suma, esa visión intuitiva del mundo a la que prestó nuevas fuerzas la guerra. El nacionalsocialismo fue su culminación; llevó estas cosas a la práctica. Sin embargo, al final, hasta el neorromanticismo se transformó cuando triunfó sobre él el nihilismo. La visión apocalíptica de Heinrich Himmler y sus SS de un estado supranacional regido por una raza de superhombres arios era el resultado final de la ideología nacionalsocialista. De hecho, la transformación de los valores burgueses que el fascismo deseaba tuvo unos resultados paradójicos. Por una parte, aquellos valores burgueses que el nuevo romanticismo había destacado, la vida de familia y el arraigo, se conservaron; por otra, se rechazaron los valores burgueses en su conjunto en la lucha por el dominio. El resultado fue que el nazismo tuvo lo que parecía, a primera vista, una personalidad escindida. Por ejemplo, el comandante del campo de concentración de Auschwitz, el mayor asesino de todos los tiempos, envió a unos dos millones de personas a las cámaras de gas. Sin embargo, era un buen padre de familia y le gustaban los animales y la naturaleza. Pero esta contradicción moral fantástica en apariencia era en realidad uno de los elementos de la ideología del movimiento. La respetabilidad burguesa y el genocidio podían fundirse en uno, pues el neorromanticismo iba acompañado de la «revolución del nihilismo».

El nacionalsocialismo, como tantas ideologías antes y después de la guerra, consideraba que la humanidad vivía en «situaciones extremas». A diferencia del existencialismo creía, sin embargo, que la situación extrema de la humanidad debía ser superada: el hombre que estaba en un vacío debía encontrar raíces. Aunque la vida era una lucha, esta lucha se podía encauzar hacia un final victorioso mediante el desarrollo de la voluntad del hombre. El nacionalsocialismo rechazaba, como la ideología nihilista y la neorromántica, cualquier enfoque intelectual de esta lucha por la existencia; la voluntad tenía que estar guiada, no por la inteligencia, sino por la «intuición». Aparece así una vez más la visión intuitiva del mundo tan predominante en la rebelión contra el positivismo.

Esta intuición permitía al individuo percibir la voluntad profundamente asentada y las aspiraciones de su raza. El hombre estaba, al

mismo tiempo, enraizado en la raza y guiado en la lucha por los intereses de ésta. El ideal de arraigo y de naturaleza del neorromanticismo acabó dominado por el pensamiento racista. Los neorrománticos alemanes, con su romanticismo de la naturaleza, no tenían ningún programa político expreso, pero pensaban que el culto de la raza propiciaría su tipo de rebelión antiburguesa. El romanticismo de la naturaleza sólo podía penetrar en el alma del ario. El fenómeno de las ideas de raza, que determinaba la lucha por la supervivencia en el pensamiento de Houston Stewart Chamberlain y que influyó en la escuela de pensamiento austriaca que consideraba el pasado germánico antiguo la única reserva de sabiduría (y la única seguridad contra la pérdida de la cultura en la edad moderna), volvía a ocupar el primer plano. Esto recuerda la distinción spengleriana entre cultura y civilización: la importancia del alma frente al mero progreso externo. La cultura se impregnó de concepciones raciales, y al final la cultura racista se convirtió en la verdadera realidad, enmascarada sólo por las superficialidades de la sociedad moderna.

Hans F. K. Günther, el principal especialista en cuestiones raciales del Tercer Reich, formuló estas ideas de raza a la manera clásica: no se podía investigar racionalmente el significado, el propósito o el valor de la propia raza: sangre, raza y *Volk* eran cualidades innatas que determinaban las capacidades humanas y también el progreso de la ciencia. Ésa era la realidad última. Los escritores nacionalsocialistas definían esto como las «cualidades del alma». Un escritor describió estas cualidades como «las leyes especiales de la vida que se relacionan con el paisaje, la sangre y la historia y que, cuando se unifican, componen el alma de un pueblo». Esta visión de la realidad, que se hacía eco del neorromanticismo, afirmaba la importancia del alma definida en términos de raza. Su atractivo intrínseco era, una vez más, familiar. Otorgaba arraigo a los miembros de la sociedad de masas industrial erigiendo una forma de vida ideal que era la antítesis misma de aquella sociedad.

La naturaleza, el paisaje germánico, era la esencia de la raza. Muchos nazis destacados eran graduados de aquellas comunas agrícolas de la posguerra que se formaron impulsadas por esta mezcla de romanticismo y raza. Esto era lo que Hitler quiso decir cuando afirmó que «el Tercer Reich debe ser una nación de campesinos o perecer como pereció el Reich de Hohenstaufen». Este ideal mantenía la misma oposición a la sociedad capitalista ejemplificada por el cambio del espíritu público de la sociedad europea en el período de paso de un siglo a otro. Se oponía al marxismo materialista y a aquel materialismo liberal que «atomizaba» al individuo. El ideal campesino sirvió como expresión de la mística de la sangre y la tierra. Como decía

un escritor nacionalsocialista: «El capitalismo y la vida campesina se oponen entre sí inexorablemente. Donde domina el capitalismo debe marchitarse el campesinado.» El marxismo imaginaba su utopía en un estado del futuro que sería industrializado; el fascismo buscaba su ideal en un pasado que no había conocido los problemas de la era industrial. He ahí una diferencia básica entre estas dos ideologías. Pero este ideal nacionalsocialista chocaba con la realidad. Porque bajo Hitler Alemania aumentó deliberadamente su potencial industrial y las despreciadas grandes ciudades fueron haciéndose cada vez mayores.

No obstante, las realidades externas no eran importantes, ya que esta ideología se interesaba por las verdades más profundas que había tras el mundo exterior. Una nación aria neutralizaría los males de la industrialización. No serían ya desposeídas clases enteras. Las relaciones entre empresarios y trabajadores se asentarían, no sobre la base de las huelgas, sino sobre un interés común en la lucha de la raza por realizarse. Aunque Alemania, a diferencia de Italia, no tenía ninguna estructura corporativa a través de la cual pudiese lograr esto, las relaciones industriales se planteaban de la misma manera. Las clases debían seguir existiendo, pero estarían unidas en un objetivo superior que concedería a todos un estatus equivalente. Ciertamente el trabajador no era inferior al patrono; todos eran arios. Sin embargo, tenía que obedecer al propietario. Esto tenía como consecuencia por lo general una jornada de trabajo más larga para todos, ocupasen el puesto que ocupasen; era su deber para con la raza. Los beneficios del arraigo penetrarían así en la sociedad industrial y mitigarían la naturaleza de ésta. De todos modos, se consideraba que un campesinado sólido era la raíz necesaria del estado, y la legislación nazi garantizó que el campesinado ario no pudiese ser expropiado nunca de su tierra.

El abismo entre lo ideal y lo real afloraba dentro del propio concepto de raza. Se suponía que los arios tenían ciertos rasgos y ciertas medidas físicas. Pero muchos no podían ufanarse de esto (incluido el mismo Hitler). Como consecuencia, hombres como Günther recurrieron tanto a Platón como a la sociología moderna y elaboraron un «tipo ideal». No todo el mundo poseía todas las características arias, pero todos los arios poseían al menos alguna de ellas y juntas formaban un tipo ideal. La apariencia externa, al ser parte de un ideal, era importante, ya que era el medio que permitía distinguir al amigo del enemigo. Como esta teoría se desarrolló en el siglo XIX apoyó eficazmente la ideología, que se hizo tangible, un aspecto importante para una ideología que exigía un compromiso basado en la intuición.

Estas consideraciones racistas introdujeron un elemento importante en la mentalidad nacionalsocialista, un elemento que no era tan

destacado en otros fascismos que carecían de una base ideológica de este tipo. Hermann Rauschnigg lo formuló bien: «... en vez del individuo o de la masa tenemos el tipo.» El individualismo, en cualquier sentido liberal, era imposible, ya que la base racial común determinaba el puesto del individuo y su vida en sociedad. El concepto de «masa» se rechazó como ideal, pues la raza podía permitir al individuo desarrollar su potencial pleno. Los nacionalsocialistas pidieron desde el principio que se aboliese la atomización del hombre en la sociedad industrial y procuraron sustituir esta atomización por un concepto del hombre como una unidad de raza, de pensamiento y de sentimiento, un hombre que era, por tanto, una personalidad completa. Este hombre, a diferencia del hombre masa, no estaba formado por el entorno (el nacionalsocialismo rechazaba vivamente las teorías ambientales), sino por la fuerza vital inherente a su conciencia de raza.

Como se clasificaba a todos los hombres en tipos raciales era fácil estereotipar a los que se oponían a los arios. Debido a que todos los aspectos externos de la vida (la misma sociedad) enmascaraban la realidad de la raza, había que caracterizar a los individuos de acuerdo con su única característica absoluta, su composición racial. Dada la mentalidad aria, esto significaba que las razas inferiores como los judíos no podían tener verdaderas emociones, una verdadera orientación ética; de hecho, tenían que ser tipos que ejemplificasen todo lo malo. Esto último, unido al concepto de lucha, conducía naturalmente a una visión de un mundo en guerra constante, una guerra de la luz contra las tinieblas en la que no podía haber neutrales ni cuartel. El propio Hitler resumió esto cuando escribió: «Las diferencias entre razas individuales, tanto exteriormente como en su naturaleza interna, pueden ser enormes y, de hecho, lo son. El abismo que media entre la criatura más baja a la que puede considerarse hombre y nuestras razas superiores es mayor que entre el tipo más bajo de hombre y el tipo más elevado de mono.» Era una guerra de razas y, por tanto, el enemigo de uno no tenía en realidad nada de humano.

Insistimos en este razonamiento porque explica la escisión de la personalidad nazi que mencionamos al principio del capítulo. La forma de vida aria era la de la verdad y el bien, definidos como honradez, bondad y atención a la familia. Las razas inferiores se oponían a todo esto; además, eran «tipos» y no podían considerarse individuos en el sentido liberal. Lo que el comandante de Auschwitz estaba asesinando eran tipos que carecían para él de toda individualidad. En esas circunstancias el asesinato era una cosa despersonalizada y completamente alejada de aquella vida aria cuya ética coincidía con la de la burguesía. El fascismo italiano no fue nunca capaz de despersonalizar a sus víctimas, pero en Alemania esto fue la norma. El extermi-

nio masivo llegó a ser posible no sólo por la eficacia burocrática, sino también debido a esa ideología nacionalsocialista. Era la personalidad completa desencadenando la guerra contra gentes que no podían ser humanas en el sentido ario (después de todo, no tenían alma), que eran tipos inferiores. La necesidad y la moralidad del terror nazi estaban codificadas en estos argumentos, y los burócratas, que se consideraban personas éticas, podían firmar órdenes de exterminio sin ningún escrúpulo.

Hubo muchos funcionarios que firmaron órdenes de ejecución que no eran nacionalsocialistas furibundos y que quizá ni siquiera compartiesen muchas de las proposiciones de la ideología. Vemos aquí esa interacción de la ideología conscientemente formulada y el talante de la época, tan importante en la historia cultural. El nuevo romanticismo y el racismo habían penetrado tan profundamente en Alemania que constituían un talante y una atmósfera. Así pues, la tipología racial no era una cosa nueva, sino simplemente la acentuación de un talante compartido por muchos que quizá no previesen sus últimas consecuencias. Lo mismo pasaba con el anhelo de autoridad que cristalizó entonces en una idea muy específica de liderazgo. Muchos burócratas firmaron órdenes de exterminio masivo simplemente porque lo pedía el líder.

El concepto de jefatura unificó todo esto y le dio una dirección política práctica. La elite del partido estaba formada por «personalidades heroicas» cuya fuerza de voluntad expresaba indefectiblemente la dirección prescrita por su alma racial. Una de las críticas más coherentes de Adolf Hitler a la república alemana fue que había sustituido los valores heroicos por valores económicos y una necesaria jerarquía de mando por la igualdad. El concepto de jefatura se derivaba aquí, como en el fascismo italiano, de lo que Max Weber definió como «carisma»: la cualidad mística que hacía a un jefe. El anhelo de esta jefatura estaba generalizado en el siglo XX. Las teorías elitistas propagaron algo muy similar a esto y los neorrománticos soñaban con alguien «grande, que sería enviado desde arriba». El caudillo constituía una forma de gobierno alternativa a la de la democracia representativa, que a estos hombres les parecía fútil. A este caudillo se le concebía como un dirigente democrático, un *primus inter pares*, más que como alguien elevado por encima de todos los demás, como un rey o un emperador. Era el centro de los mitos, de los símbolos y de las puestas en escena que mencionamos antes. Este dirigente era un dirigente profético; captaba el futuro con mayor claridad que los demás. Estaba tan íntimamente sintonizado con el espíritu de la raza que era capaz de revelar lo que había estado oculto en el subconsciente de todo ario.

Como resultado de este concepto de jefatura, la relación entre el dirigente y sus seguidores era intensamente personal. Dominaba también la teoría histórica nacionalsocialista. La historia era una lucha del alma racial para realizarse y realizar sus potenciales. Esto estaba relacionado con el idealismo alemán, con el espíritu histórico del mundo de Hegel. Pero el nacionalsocialismo consideraba artificial este idealismo alemán porque no estaba basado en las raíces del *Volk*. La historia no era progreso en cuanto tal; ni era tampoco una lucha darwiniana por la supervivencia del más apto. La raza estaba plenamente formada ya en su mismo principio. No era una cuestión de evolución, sino de eliminar los obstáculos que se interponían en el camino del triunfo final de la raza. La raza tenía que ser dirigida en esta tarea por individuos que poseyesen cualidades de mando. «La historia del mundo, como todos los acontecimientos de significación histórica, es el resultado de la actividad de individuos únicos, no el fruto de las decisiones de la mayoría.» El dirigente se convertía así en la encarnación del destino, sintonizado con el alma racial y seguro por ello de su capacidad para conducir a la raza a la victoria.

Dios ocupaba un lugar bastante curioso en esto. Se convirtió en una especie de vaga fuente universal de vida, pero su única revelación divina era el llamamiento al cumplimiento del destino a través del dirigente. Dios estaba estrechamente vinculado a las vicisitudes de la raza. Como decía el principal ideólogo del partido, Alfred Rosenberg: «El Dios al que nosotros honramos no existiría si nuestra alma y nuestra sangre no existiesen.» Las actitudes religiosas del nacionalsocialismo eran confusas, pero básicamente anticristianas. Los sacerdotes católicos y protestantes tenían que ser arios y adherirse así a la verdad esencial a la que Dios estaba vinculado, la de la raza. Siguiendo el precedente de racistas anteriores, rechazaban enérgicamente el Antiguo Testamento porque era judío y, por tanto, un legalismo sin alma, en contraposición con los antiguos mitos y leyendas germánicos. Cristo planteaba un problema más difícil. Algunos nacionalistas prescindieron completamente de él en favor de los antiguos dioses germánicos y del culto de los druidas. Otros, siguiendo a racistas anteriores, proclamaron que Cristo había sido en realidad un ario; Galilea, sostenían, no había sido nunca judaizada. Pero la mayoría se limitaron a transformar a Cristo en aquel tipo ideal tan importante en la mística nazi. Cristo era rubio, fuerte y un caudillo carismático típico; era evidente que tenía que haber tenido sangre aria. Lutero era su auténtico profeta, el progenitor del verdadero cristianismo alemán.

Esta actitud ambivalente hacia el cristianismo no impidió a los nacionalsocialistas explotar en su propaganda la terminología de la

religión que rechazaban. Goebbels utilizaba constantemente términos como «liberación», «salvador» y «milagros». Palabras o expresiones cristianas familiares se traspusieron a una base ideológica diferente para permitir una mejor comprensión entre el pueblo.

De esta ideología surgió directamente un concepto de cultura. «Cultura es la esencia de todas las obras del alma racialmente dirigidas y de la inteligencia del pueblo.» La inteligencia tenía su origen, claro está, en el alma. La cultura difería de la civilización, que incluía sólo los hábitos externos de un pueblo que había perdido contacto con su alma. Éste era el fundamento de lo que se denominaba «labor práctica para la cultura del Tercer Reich». *Gesinnungskultur*, la cultura definida como una forma de pensamiento, era la orden del día. El término se tomaba de Fichte, lo que no tiene nada de sorprendente. Las tres asignaturas principales que se enseñaban en las escuelas eran historia alemana, literatura alemana y biología racial. El nacionalsocialismo, como el fascismo italiano, hizo pocas aportaciones culturales importantes, aparte de su estilo político; la cultura italiana fue estéril por las mismas razones: los nuevos géneros artísticos y literarios se despreciaban porque se consideraban «degenerados». La verdad era algo «dado», y el arte no era más que una elaboración basada en ella. Se destacaba la sencillez y se rechazaba todo arte que plantease nuevos problemas. Citando a Günther una vez más: en el siglo XIX, debido a la atomización del hombre, todo se convirtió en un «problema»; se alababa y se admiraba al hombre intelectualizado y alienado. Pero el hombre había dejado ya de estar alienado, había encontrado el camino de regreso a la raza; en consecuencia, lo sencillo y arraigado era mejor que lo complejo y problemático. Naturalmente, esta teoría tuvo un efecto negativo sobre el arte, reduciéndolo al nivel de las tarjetas postales que pintaba Hitler en su juventud.

El romanticismo implícito en la ideología se fundió con este arquetipo de la sencillez y el arraigo. Se recuperó la novela histórica y se recomendaban las novelas policiacas, que explicaban en tono romántico historias de la lucha de arios contra judíos. Esta literatura era, con algunas excepciones, sumamente moral, para no ofender a la mentalidad aria. Estaba llena de campesinos sencillos y honrados; raras veces se entrometía en la historia lo sexual, y si se hacía, era de la forma más decente. Eran frecuentes las novelas que se centraban en la triste suerte de los alemanes en tierras extrañas y eran también muy parecidas a obras morales. Los arios morales combatían contra las gentes inmorales que les rodeaban; los personajes de estos libros siempre parecían llevar una vida familiar ejemplar. La historia de la literatura intentó analizar ésta de acuerdo con factores raciales. Nadler se había anticipado a estos intentos cuando había clasificado la li-

teratura alemana según los paisajes, valorando su naturaleza a través de la fusión que hacía de la raza y del entorno histórico y natural. No podía salir de esto ninguna gran historia de la literatura ni ninguna literatura grande. Era un romanticismo moderno que destacaba el arraigo, la sencillez, la ética burguesa y la emoción, en vez de los problemas a los que se enfrentaba el hombre. Después de todo, el problema existencial del hombre estaba resuelto.

Las artes visuales padecieron una suerte similar. También se utilizó aquí la arquitectura monumental, que fue una característica del fascismo italiano. El estilo era clásico. Los clásicos habían ejemplificado en Alemania desde el siglo XVIII un mundo bello y sano. Marx y Lassalle habían escrito inmensos tratados sobre el pensamiento clásico. No fue el materialismo clásico, sin embargo, sino las formas artísticas clásicas las que ejercieron una especial atracción sobre los alemanes. El pensamiento racial aceptó esta preferencia. Para muchos, los arios procedían, no sólo de los bosques alemanes, sino también de Grecia. Los griegos del período creador habían sido arios, pero habían degenerado al mezclarse con razas inferiores. Por consiguiente, los alemanes eran los auténticos herederos de la tradición griega. La insistencia de la arquitectura nacionalsocialista en la sencillez y la simetría de estilo, las columnas de la nueva Cancillería de Hitler, refleja todo ello ese sentimiento. Los escultores a los que Hitler admiraba y promocionaba eran hombres cuyas obras eran al mismo tiempo monumentales y clásicas, aquellos que fundían el ideal clásico con el tipo ideal ario. Tampoco en la escultura se permitía ninguna experimentación. Todos los problemas estaban ya resueltos para siempre.

La contribución del nacionalsocialismo a las artes visuales fue la misma que la del fascismo del sur: los actos multitudinarios con sus simbolismos teatrales. La llama sagrada, las antorchas encendidas, el uso de las masas como si fueran un *corps de ballet* y, sobre todo, el dirigente caviloso, solo, destacado: todo esto simbolizaba salud y belleza. El simbolismo místico del nacionalsocialismo daba un significado suplementario a estas ceremonias. Todo el mundo debía participar en estos despliegues multitudinarios; también el espectador tenía que sentir que era parte de un movimiento poderoso. Así, el número de participantes activos era más o menos equivalente al número de los que observaban; esto significaba organizar los movimientos de inmensas masas de individuos. En la reunión del partido en Nuremberg en 1934 participaron activamente en el acto público un sobrecogedor total de 460.000 personas.

Del mismo modo que Mussolini reorganizó un sector de Roma para proporcionar un marco adecuado a los monumentos del pasado

antiguo y glorioso de Italia, Hitler reurbanizó varias ciudades alemanas. Su motivo principal fue dejar espacio para los actos multitudinarios y los desfiles, además de las consideraciones militares. Si hubiese sobrevivido el nacionalsocialismo, Berlín habría sido reurbanizado a una escala tan impresionante como la reconstrucción de París llevada a cabo por Napoleón III.

Los logros culturales fascistas se limitaron, pues, a la elaboración de una liturgia política y no fomentaron iniciativas creadoras individuales. En realidad, su ideología hacía imposible esas iniciativas. No hubo ninguna explosión de creatividad como en Rusia después de la Revolución soviética. No hubo siquiera un residuo de creatividad, como lo hubo bajo Stalin, cuando los logros musicales iluminaron un paisaje cultural por lo demás sombrío y estéril. El nacionalismo en su conjunto tenía una orientación demasiado tradicional para permitir eso siquiera. La grandeza del pasado y las raíces de la raza eran los únicos temas artísticos adecuados, y no la visión de un futuro mejor.

La ideología nacionalsocialista no fue estática; evolucionó. La dirección principal de esta evolución fue hacia un cierto nihilismo que se convirtió en un ansia desnuda de poder. Los elementos de este nihilismo habían estado siempre presentes. El partido desplegó una gran dosis de cinismo en su ascensión al poder. La mayoría de los dirigentes sabían que el «socialismo» del nombre del partido era una treta para conseguir votos. Pero una facción del partido había creído en esa parte «socialista» del nombre. Querían aunar la ideología con un programa socialista, pues se establecería así una verdadera igualdad entre todos los arios y se resolvería con ello el problema social. La disputa entre esta facción y el resto del partido estuvo a punto de destruir el movimiento, pero fueron los socialistas los que tuvieron que irse. La estructura de clases se mantuvo intacta y fue, de hecho, un ingrediente esencial de aquella visión del mundo. Por supuesto, al final, el nacionalismo del partido resultó igual de falso; el elemento racial acabó barriendo hasta el elemento nacionalista. Hitler, por su parte, no era ningún cínico, aunque fuese un político magistral. Pero siempre creyó en una ideología esencial, y es probable que supiese que podía y debía esperar el momento propicio para que fructificasen sus planes. Sus maniobras políticas, incluida la alianza germano-soviética, fueron decisiones tácticas que perseguían en último término no obstaculizar, sino impulsar el triunfo de su ideología racista. Sin embargo, en 1938, Alfred Rosenberg pudo escribir que «el sectario triunfa sobre la idea». Tenía razón.

El sectario al que se refería Rosenberg era Heinrich Himmler (1900-1945) y sus activistas de las SS, que ponían la búsqueda del poder por encima de cualquier dogmatismo. Despojaron así la ideología

de sus supuestas intrascendencias hasta que lo único que quedó fue la «técnica del poder absoluto». Pero esto no era una vuelta absoluta a la mentalidad de los Cuerpo Libres de Ernst Jünger. Los miembros de las SS sabían que triunfarían en su conquista del poder. Tenían que triunfar: eran la elite dentro del pueblo ario, los más puros de los puros. Himmler intentó establecer un criterio de selección a través de fotografías y medidas raciales. Además, la condición de ario debía remontarse, no sólo hasta los abuelos (la definición oficial), sino hasta varias generaciones más atrás. La elite de las SS había sido seleccionada por un proceso similar y se había formado en escuelas especiales emplazadas en el entorno romántico de viejos castillos en medio del paisaje alemán.

Los miembros de las SS introdujeron un elemento internacional en el movimiento. Acabarían uniéndose a ellos los poseedores de una pureza similar de otros países europeos. Empezaron, por tanto, a considerarse una elite supranacional. La idea de la raza había sido siempre preponderante; todo lo demás, incluido el estado, eran expresiones efímeras de una verdad racial. No era difícil, pues, divorciar la condición aria del nacionalismo; la naturaleza de su relación había sido siempre de alianza, pues las ideas no estuvieron nunca inevitablemente vinculadas. En 1944, el ministerio de política racial ordenó expurgar del vocabulario el término «raza alemana», ya que, al referirse a una nación concreta, tenía una connotación limitada, mientras que la «raza nórdica» era algo universal. Había en esto de nuevo un rechazo de todo tipo de ambientalismo, además del repudio de una base nacionalista de la raza. Ese mismo año Himmler proclamó, sintomáticamente, que Hitler era el dirigente ario más grande, no simplemente un dirigente de los alemanes. Cerca ya del final de la guerra, Hitler prometió a Himmler la zona de Borgoña, hoy parte de Francia. Allí, las SS formarían un estado ario supranacional y dominarían el mundo desde ese reducto.

La raza había triunfado sobre la lealtad nacional. Este supranacionalismo había estado siempre en el pensamiento nacionalsocialista. Lo que se afirmaba era la raza, y no las fronteras del estado; todos los arios formaban parte de una raza superior. Esto constituía, además, una propaganda útil. Había que ensanchar las fronteras alemanas para incluir los enclaves de la raza superior que aún quedaban en países extranjeros. Esta alegación se utilizó en la reclamación alemana de los Sudetes y de otras regiones que hacían frontera con el Reich. Pero no se limitó sólo a eso. La consigna podría haber llegado a ser: «Arios de todo el mundo, uníos en torno al solar alemán.» Pero en la época en que Hitler prometió Borgoña a las SS hasta la idea de Alemania como solar de los arios se había modificado. Las SS represen-

taban la evolución de la ideología hacia doctrinas de poder y hacia la creación de una raza de dirigentes supranacionales. Nunca se sabrá si se habría producido esto o no. El residuo de este proceso se reflejó en la declaración de un joven SS cuando ya estaba perdida la guerra:

> La juventud [de las SS] ha dejado de asignar valor a la discrepancia de doctrinas e ideas. Para esa juventud, el objetivo de la vida es vivir peligrosamente, y el deber de uno es hacerse con el poder; el medio, la violencia, el objetivo final, un imperio que abarcará el mundo entero.

El proyecto Borgoña ejemplificaba la irrealidad que acabaría apoderándose del movimiento. Lo mismo que Hitler acabó creyendo que era realmente infalible, mientras desplazaba tropas alrededor de lo que ya no existía, así también la planificación y la ideología fueron teniendo cada vez menos en cuenta las realidades. El repudio de lo externo como hábito mental llevó a vivir en un mundo de sueños, una tendencia que se acentuó cuando la guerra estaba ya perdida. Pero esa tendencia se hallaba ya implícita en la definición misma que hacía el nacionalsocialismo de la realidad. Hubo muchas historias del muchacho con medidas y rasgos arios perfectos que resultaba ser judío, pero esto tenía ya tan poca importancia como la que habían tenido décadas antes las mediciones de los escolares berlineses de Virchow. ¿Y si no había ninguna diferencia mensurable entre las razas? La propia ciencia era el producto del alma de la raza. Las modas médicas del modelo de la jefatura se relacionan directamente con esto. El curanderismo era superior a la medicina científica. Las modas relacionadas con la salud, como la creencia de Hitler en la eficacia de las gachas y del agua mineral, también jugaron su papel. Desde ese punto de vista el movimiento degeneró en una moda caprichosa. Quizá los cultos druídicos revividos y el rito matrimonial de mezclar la sangre correspondiesen al mismo marco. Mucho de lo que nos parece irreal era parte del elemento ritual, algo que era importante para el nacionalsocialismo. Las llamas sagradas y los festivales germánicos formaban parte de esto, y también los ritos de iniciación de los guardias de las SS. La ideología nacionalsocialista celebraba el resurgir del ario después de siglos de opresión y la lucha victoriosa contra la conspiración mundial judía. Pensaban en términos de conspiraciones y rituales. Esto dio un atractivo añadido al movimiento y, como todos los elementos de este pensamiento, proporcionaba explicaciones simples a los problemas complejos del presente.

Los hombres y las mujeres que se unieron al movimiento y creían en su ideología no eran criminales en ninguna de las acepciones co-

rrientes del término; pero uno se pregunta: ¿por qué personas aparentemente normales e incluso inteligentes se convirtieron en creyentes? Los estudios sociológicos han demostrado que los miembros de las SS, incluso los de la División de la Calavera, que era la que actuaba en los campos de concentración, no eran inadaptados. Ni eran, como tantos de los creadores de la ideología, intelectuales frustrados o desplazados. Muchos de los hombres que formularon este pensamiento en el cambio de siglo fracasaron en su propósito de hacer carrera en el medio académico. Atronaban contra los intelectuales, profesores que eran gente sin alma, a diferencia de los campesinos, que vivían en contacto con la tierra. En cambio, se ha descubierto que muchos miembros de las SS ocupaban una posición profesional satisfactoria antes de su ingreso. La ambición de prosperar y de alcanzar un estatus jugó un papel importante y también la atmósfera cultural alemana omnipresente, que ya hemos descrito, y la rebelión contra el positivismo. Estos hombres, como los diversos pensadores de los que hemos hablado, estaban buscando desesperadamente alguna verdad. Tras sobrevivir al holocausto de una guerra absurda, querían afrontar el mundo de la posguerra con un objetivo y una dirección. Para estos hombres el idealismo, una visión del mundo con una finalidad clara, se convirtió en algo de vital importancia. Esto puede resultar tan difícil de entender en Inglaterra y en Estados Unidos como la torturada pregunta de la juventud alemana después de la segunda guerra mundial: «¿Qué entusiasmo puedo sentir ya?»

Las investigaciones de los intelectuales interesados en preservar la libertad no provocaban ningún entusiasmo. Sus ideas eran demasiado refinadas, se hallaban demasiado en un proceso constante de formulación y reformulación. El marxismo podía llenar el hueco, y así lo hizo para muchísima gente. Pero el nacionalsocialismo era una ideología que tenía una concepción global de la vida opuesta a la del materialismo marxista. Dada la peculiar situación de Alemania, las ideologías marxista y nacionalsocialista se vieron enfrentadas la una a la otra. La ideología nacionalsocialista tenía un atractivo mayor para los que se habían criado en la atmósfera cultural de la rebelión contra el positivismo; el nazismo procedía de una tendencia que había influido en gran parte de la nación. El neorromanticismo no rompía con el pasado; constituía una continuación de él. No hacía falta sumergirse en una masa para obtener estatus; el propio estatus estaba asegurado para siempre a través de una superioridad racial dentro de la estructura de clases existente. No había que destruir la sociedad en nombre del cambio racial, sino reconstruirla sobre sus auténticos y antiguos fundamentos. No tiene nada de extraño que hubiese tantos que eligieron el nacionalsocialismo. Además, este pensamiento le pro-

tegía a uno de las inseguridades de la vida. El dirigente haría que todo saliese bien.

Tampoco hay que subestimar el papel del nacionalsocialismo como refugio frente a la amenaza marxista. El liberal italiano Albertini pensaba que Mussolini había salvado Italia del socialismo, y para muchos alemanes Hitler había cumplido esa misma misión. El nacionalsocialismo era un bastión contra una revolución mundial que parecía, después de la guerra, no sólo inminente sino materializada ya en 1919. Las clases medias recordaban las revoluciones de Munich y Berlín, y habían oído hablar del régimen soviético de Hungría. Para ellas, la destrucción del orden potenciaba el espectro del comunismo, y esto parecía tener un fundamento en la práctica. Lo mismo que estas clases sociales después de 1848 se refugiaron en un nacionalismo acentuado, corrieron ahora hacia el nacionalsocialismo, que las esperaba con los brazos abiertos. Llevaba el antibolchevismo grabado en su estandarte y garantizaba el orden. No sólo quedaría intacta la jerarquía social sino que se reforzaría por las propias tendencias autoritarias del partido. Estos factores y la atmósfera cultural favorable explican en gran medida el atractivo del movimiento. Una vez que hombres y mujeres se habían incorporado a él, empezaba a operar el tipo de moralidad descrito.

El caso de Vidkun Quisling (1887-1945), el nazi noruego, ejemplifica este atractivo. No cabe duda de que era un hombre de inteligencia ágil y brillante y se había destacado como el brazo derecho de Fridjtof Nansen. Había ayudado a éste a afrontar el problema de las personas desplazadas después de la primera guerra mundial. Buscó constantemente una filosofía de la vida y esta búsqueda, unida a su odio a los soviéticos, le empujó al nacionalsocialismo. Creyó que había encontrado en él la salvación para su patria. El atractivo de una ideología que decía mantener una continuidad con el pasado puede ilustrarse a través de la figura de otro noruego, más famoso. Knut Hamsun fue sin duda alguna uno de los grandes escritores de su generación. Sus novelas trataban del pasado noruego, del trabajo de los campesinos en la tierra y de la fe del pueblo. Cuando Hitler llegó al poder, Hamsun tenía 73 años y estaba casi sordo, pero le pareció que aquél era un hombre que había hecho volver a su pueblo a los valores sobre los que él había estado escribiendo, y el vocabulario nazi de sangre y tierra fortaleció esta ilusión. Hamsun no era racista. Su apoyo a Hitler se basaba en un conocimiento muy superficial del pensamiento del dictador; sin embargo, apoyó abiertamente al partido nazi.

El caso de Hamsun añade otro factor a los ingredientes del socialismo. Hannah Arendt le ha llamado la «rebelión de los antipolíticos». Muchos alemanes tenían una orientación apolítica, como Hamsun,

una ingenuidad política de la que Hitler se aprovechó. Esta orientación formaba parte de la creencia de que las formas de gobierno eran intrascendentes, que lo que contaba era el espíritu; dicha creencia había contribuido a los ataques al gobierno parlamentario de los que hablamos al principio del capítulo sobre el fascismo. Debemos entender «apolítico» como un término aplicable a los hombres y mujeres que consideraban que los partidos políticos dividían a las personas, hombres y mujeres que no estaban interesados en la maquinaria democrática porque no tenía ninguna relevancia para la vida. Pero esa actitud generó una ingenuidad en las cuestiones políticas que les hizo cerrar los ojos a las consecuencias reales de las acciones fascistas. Hasta los que intentaron asesinar a Hitler en 1944 compartían estas actitudes. Muchos de los que dirigieron la conspiración habían sido nazis. Por ejemplo, Goerdeler, que habría de ser el nuevo canciller, había sido comisario de precios de Hitler.

Estos conspiradores sólo habían empezado a alarmarse al hacerse claras y patentes las implicaciones del nacionalsocialismo en los primeros pogroms de 1938 y en los planes de guerra. Habían aceptado las formulaciones más moderadas del programa del movimiento de 1933, en que se trataba a los judíos simplemente como extraños. Cuando llegó el momento de formular su propio programa también ellos querían algo «nuevo», concretamente una forma de gobierno extraparlamentaria unida a un rechazo de la sociedad burguesa occidental. Los diversos programas diferían notablemente, pero la mayoría incluían algún impulso espiritual nuevo de algún tipo, procedente de un cristianismo no confesional. Los conspiradores no querían volver a la República Alemana y desde luego no pensaban en nada parecido a la República Federal de hoy. Sus titubeos ejemplificaban el anhelo de su generación. Al principio habían apoyado la solución de Hitler; luego, desilusionados y horrorizados ante la realidad hitleriana, la rechazaron, pero seguían queriendo una sociedad que no fuese ni burguesa ni parlamentaria. Aunque estos hombres se convirtieron en mártires, muchos otros que fueron desilusionándose gradualmente no acabaron oponiéndose, sino resignándose a la situación.

La mayoría de los que colaboraron con el nacionalsocialismo sólo eran nazis de una forma muy vaga. Sólo creían en la ideología nazi porque pensaban que señalaba el camino hacia una vida mejor; pensaban poco en lo que Hitler había escrito en *Mein Kampf*. Había que restaurar el orden, que garantizar la seguridad y que mejorar el estado de la nación. Todas estas cosas se consiguieron en realidad. Ellos siguieron navegando en la marea, y cuando se convirtió en una tormenta quedaron atrapados. Después de todo, Hitler no empezó a desplegar su verdadero programa para el estado ario hasta 1938, aunque

desde el principio hubo indicios claros que cualquiera hubiera podido ver. La mayoría de la gente, incluidos los judíos, prefirió cerrar los ojos; las cosas terribles que se anunciaban eran inconcebibles. Pero el horror llegó; para el fascismo, toda acción y toda verdad eran importantes sólo en función de la ideología del movimiento: lo que ésta exigía había que hacerlo. En 1938 hubo pequeños grupos que empezaron a conspirar contra el régimen. Otros, como el escritor Ernst von Salomon, que escribió que «no hacer nada es la única acción», se sentaron en sus habitaciones mientras la policía detenía y pegaba a los judíos. No todo el mundo podía convertirse en un exiliado o un mártir por voluntad propia; de ahí su escasez en la historia.

Éstos son algunos de los principales factores que hicieron posible la fidelidad al régimen nazi. Debería hacerse hincapié sobre todo en el hecho de que constituyó una especie de culminación y de continuación de una atmósfera cultural más antigua. La gente podía enredarse en el movimiento sin pensar demasiado en las consecuencias de su acción o no acción. Lo que empezó como una cuestión de libre elección entre alternativas ideológicas y políticas acabó con la destrucción de la individualidad. El nacionalsocialismo quería diferenciar a los arios de las masas, pero al final embutió a todos sus súbditos en un molde común. Una ideología autoritaria eliminó hasta el más leve rastro de individualidad en cualquier empresa humana. Cuanto más implacablemente se imponía, más rígido era el molde en el que se emplazaba al individuo.

La ideología acabó basándose en una técnica de terror. Los nazis hicieron pleno uso de la tecnología no como un fin sino como un medio. Ese uso abarcaba desde los altavoces en las esquinas de las calles que emitían el «evangelio» a la grabación de conversaciones telefónicas. Toda la población pasó a quedar enredada en las tareas del partido; lo mismo sucedió en el caso del fascismo italiano. Las familias se espiaban entre ellas, un panorama muy distinto al tipo de familia burguesa que pintaba la literatura nacionalsocialista, pero luego esas familias estaban ideológicamente unidas en teoría. También el ocio se organizaba en función de la causa. Todos, desde las abuelas hasta los niños pequeños de ambos sexos, ingresaban en grupos organizados para estudiar y propagar la ideología. El estado se apropió implacablemente del ocio de la población. El servicio en los cuerpos de trabajo durante varios meses se hizo obligatorio para todos los jóvenes. No sólo conseguía así el gobierno mano de obra gratuita para sus proyectos, sino que se asignó un valor moral a este trabajo. El joven alemán dedicado a un trabajo sano al aire libre, en plena naturaleza, estaba místicamente unido con firmeza al *Volk*. La asociación oficial para el tiempo de ocio, Fuerza por la Alegría, llevó a los miembros de

los equipos de trabajo en viajes por muchas partes del mundo, y se convirtió en uno de los aspectos más populares del régimen, lo mismo que lo había sido en Italia el *Dopolavoro*.

El partido organizaba la vida, y era casi imposible eludir esta organización. La destrucción de la intimidad personal es un elemento concomitante de todo el totalitarismo del siglo XX. En el fascismo, fuese del tipo que fuese, la unidad del pueblo significó no sólo una integración ideológica sino también una organización total. A eso se debe parte de la fuerza del movimiento. A través de la pertenencia a diversos grupos, el individuo adquiere un sentimiento espúreo de participación, de hacer cosas para contribuir al triunfo inevitable de la causa. Ya no estaba atomizado, «luchando en los desiertos del individualismo», como decía Romain Rolland. El alemán o el italiano tenía la sensación de que se preocupaban por él, tanto en el trabajo como durante su tiempo de ocio. El individualismo se sacrificó sin problema a cambio de la seguridad y del sentimiento de que la vida, como decía un profesor alemán, merecía la pena vivirse de nuevo.

La destrucción de la individualidad evidencia la derrota del liberalismo en Europa. Se reinterpretó el individualismo exactamente del modo que habían modificado su sentido tradicional muchos hombres del siglo anterior. Como mejor podía desarrollar el hombre su individualidad era integrándose en las fuerzas cósmicas e históricas que dominaban la vida. Con esto estaban de acuerdo tanto Hegel como Marx, y también los neorrománticos. Los resultados finales de la visión nacionalsocialista del hombre se pueden ver en la institución del campo de concentración. En él se dio la construcción consciente de un instrumento de despersonalización; era un instrumento que convertía al hombre en el tipo de persona que la ideología consideraba que era. Este proceso comenzaba con la detención de la víctima (siempre en plena noche), continuaba con los vagones de ganado atestados donde no había alimentos, y se reforzaba con la brutalidad de los guardias antes incluso de que la víctima llegase al campo. Allí el trato era aún más diabólico. Los internos no estaban nunca seguros de poder seguir vivos, la vida podía extinguirse por el capricho de cualquier guardia. Se les mantenía en un estado constante de hacinamiento y al borde de la inanición.

Pero esto no era todo; se les arrebataba de un modo aún más sistemático su dignidad como seres humanos. Los miembros de las SS que controlaban los campos dividían a los internos, dando a algunos de ellos un tratamiento preferencial y la responsabilidad por el funcionamiento de sus bloques de celdas. G. H. Adler ha explicado, en su análisis del llamado campo modelo de Theresienstadt, que la descomposición moral del campo se inició con la institución de esa je-

rarquía. Estos hombres eran la «elite» por la gracia de los miembros de las SS y procuraban sobrevivir congraciándose con sus verdugos por el procedimiento de acosar a sus compañeros de cautiverio. Afloraron los odios entre las propias víctimas y los miembros de las SS los explotaban. Además, debido a las condiciones que imperaban dentro de los campos, floreció el tráfico ilegal de víveres y de las cosas mínimas indispensables para la subsistencia. Los miembros de las SS lo sabían e incluso lo fomentaban, pues significaba una quiebra aún mayor de la moralidad. Además, proporcionaba un pretexto para ejecuciones y castigos súbitos.

Adaptarse a la vida del campo significaba convertirse en un ser inmoral para sobrevivir. Sólo importaba la propia persona y, aparte de una minoría comunista disciplinada, no llegó a desarrollarse ninguna solidaridad entre los prisioneros. Adler lo expuso acertadamente cuando dijo que los campos estaban diseñados para instilar en los internos un nihilismo moral. Este egoísmo absoluto podría considerarse un sentido agudizado de la individualidad, pero no era así, salvo en el sentido más burdo del término. Porque se había destruido sistemáticamente toda dignidad, toda conciencia de la propia personalidad. Todos dependían absolutamente de los miembros de las SS, no sólo para la comida sino para la vida misma. El nihilismo que afloraba era una afirmación astuta e ilícita de unos instintos más próximos a los animales que a los seres humanos. Los internos, moralmente rotos ya por su horrible viaje, eran tratados durante largos períodos de tiempo como «artículos» despersonalizados, como estadísticas a las que se permitía seguir viviendo o se eliminaba según su utilidad.

Es indudable que este tratamiento de los presos se ha dado también en otras sociedades. El régimen que se aplicaba a los presos de la Isla del Diablo debía de producir unos efectos similares en los franceses enviados allí, pero hay que tener en cuenta una diferencia decisiva. Esto era terror masivo, encarcelamiento masivo y exterminio masivo. No se producía porque se hubiese cometido un delito sino porque se consideraba que la mayoría de las personas encerradas allí pertenecían a una raza inferior. Era el exterminio masivo de «tipos» lo que se pretendía, sumergiéndolos primero en la realidad de la prisión y reduciéndolos a aceptar la visión racista de su personalidad.

El totalitarismo moderno revivió así la esclavitud en su forma más extrema. De hecho, Stanley M. Elkins ha demostrado que muchos de los esclavos de los primeros tiempos de la colonización norteamericana compartían muchas de las características de los internos del campo de concentración moderno. También cambiaban su personalidad por una dependencia casi infantil de sus amos. Se «daban» judíos a empresarios de fábricas para que los utilizasen como quisiesen.

Hombres como el dirigente de las SS llamado Heydrich, e incluso luego su viuda, tuvieron esclavos de este tipo. Y en realidad los hombres y mujeres de los campos buscaban esta esclavitud porque en esa posición podían esperar un trato algo más humano. Porque como los esclavos han descubierto desde tiempo inmemorial, su propietario necesita su trabajo y tenderá a tratarles en consecuencia con ese mínimo de humanidad imprescindible para que conserven su utilidad. Lo que sucedía con el dueño de esclavos en Norteamérica también sucedía con el dueño de esclavos bajo el nacionalsocialismo.

El resurgir de la esclavitud acompañaba así a la destrucción de la personalidad en el campo de concentración. Un ser humano no era más que una «masa» con la que uno trataba según las normas del partido. La destrucción de su personalidad iba acompañada de la destrucción sistemática de su dignidad y de su sentido moral. Éste fue el telón de fondo de lo que constituye el fenómeno más aterrador de este siglo. Multitudes de hombres cavando sus propias tumbas y luego echándose en ellas sin resistencia para que les mataran... todo esto bajo la supervisión de una escasa guardia de las SS. Sus armas no contenían a estos hombres y mujeres; ellos mismos iban a la muerte dócilmente porque les habían despojado del todo de su individualidad. Habían sido convertidos sistemáticamente en dóciles robots. Esto supone sin duda la culminación de aquella decadencia de la libertad de nuestra época de la que tanto hemos hablado en estas páginas. Es el último precio que se pagó por concebir al individuo como una parte integrante de fuerzas cósmicas y racionales superiores.

La ideología fue siempre la preocupación principal del nacionalsocialismo. Reducir a los judíos al estado que acabamos de describir se ajustaba al concepto del judío como cobarde e inmoral, como el adversario al que había que destruir. Fuera del campo, los miembros de las SS vivían existencias burguesas respetables, eran bondadosos con sus hijos y con sus perros. Pero los seres humanos de los campos estaban por debajo de los animales en la escala de valores racial. El comandante de Auschwitz podía escribir en sus memorias con sentimiento sobre los manzanos floridos, tras los cuales desfilaban hileras de seres humanos camino de las cámaras de gas. Podía ufanarse de que nunca tocaba a un prisionero, y se sintió verdaderamente feliz cuando se inventó la cámara de gas porque a partir de entonces no había ya ningún contacto personal con las víctimas. Rudolf Hess concebía su tarea como podría concebirla un exterminador de insectos. Resulta aquí evidente el peligro de pensar en las personas como «tipos». Los hombres y mujeres a los que Hess envió a la muerte eran para él «tipos», no seres humanos.

Como consecuencia, entre los que eran como Hess, la moralidad

no era algo intrínseco a todas las personas, sino sólo a los arios. La moralidad burguesa que acompañó a la ascensión del liberalismo se integró en una visión del mundo como una lucha entre los arios y otros «tipos» inferiores, especialmente los judíos. Había que ser implacable con ellos para que pudiese triunfar la moralidad misma, que ejemplificaban los arios.

Las fidelidades se definían en términos de una ideología. Esto tuvo una consecuencia más generalizada, las implicaciones iban más allá del propio nacionalsocialismo como se mencionó en el capítulo anterior. La traición se había concebido siempre como un «acto abierto» o como la connivencia con el enemigo. A pesar del conflicto ideológico que causó el asunto Dreyfus, el capitán había sido acusado de un acto tradicional de traición, dar información a los alemanes. Este concepto de traición se modificó de un modo significativo con la llegada del nazismo. La traición pasó a definirse como aceptación o no aceptación de una ideología. Los que no creían en el nacionalsocialismo eran traidores aunque nunca hubiesen tenido ningún contacto con un extranjero. De este modo, todo el concepto de traición penetró en un ámbito que era puramente subjetivo. La lealtad de hoy podía ser la traición de mañana. Éste fue otro de los medios mediante los que el terror operó sobre los que no eran un enemigo eterno como los judíos. La traición definida de este modo confundía el pensamiento.

Sin embargo, esta idea de traición no fue propiedad exclusiva del fascismo. También pasó a imponerse en la Unión Soviética. Siempre que un régimen se basase en una ideología «verdadera» y asentada, la nueva definición de traición era una parte esencial de la seguridad del régimen. Se exigía lealtad a una ideología y no lealtad a la nación como una unidad territorial. Éste fue un signo más de la decadencia de la definición tradicional de la nación que expusimos en el capítulo sobre el nacionalismo, pues estas ideologías se consideraban ya válidas más allá de las fronteras del estado: eran universalmente «verdaderas». Como hemos visto, el estado ario perdió su base germánica. Después de la segunda guerra mundial, y como consecuencia de la guerra fría, estas ideas empezaron a penetrar hasta en las democracias. Un juez estadounidense condenó a dos traidores a muerte citando entre otras pruebas más concretas «traición en su corazón». Pero las democracias no tienen ninguna ideología claramente definida, o por lo menos tienen dificultades para llegar a una. Teniendo en cuenta lo que se conoce como la tragedia europea, estas dificultades es posible que sean la mayor ventaja para la preservación de la libertad frente a un «objetivo nacional» claramente definido e impuesto.

El cambio en el concepto de traición fue una parte de la despersonalización del hombre. El nacionalsocialismo representó en Occi-

dente la culminación de esta tendencia porque creía en la primacía de la ideología sobre todas las cosas de la vida. Conviene tener en cuenta sin duda el hecho de que una ideología que empezó ignorando la realidad exterior en beneficio del alma del hombre acabase destruyendo al hombre como individuo, como ser humano.

El nacionalsocialismo se enfrentó al marxismo en Alemania lo mismo que el fascismo se enfrentó al comunismo en toda Europa. Estos sistemas de pensamiento dinámicos compitieron por el pensamiento de los hombres lo mismo que lucharon entre sí en las calles. Será precisamente del comunismo del que nos ocuparemos en el capítulo siguiente.

Capítulo 11

EL MARXISMO Y LOS INTELECTUALES

El marxismo salió fortalecido de la primera guerra mundial en Occidente. No sólo se estaba construyendo una sociedad comunista en Rusia, sino que entre 1918 y 1920 la revolución mundial parecía a punto de inundar Europa. Surgieron durante esos años efímeras repúblicas soviéticas en Hungría, Polonia, Sajonia, Baviera y Berlín. No hubo nunca mucha relación entre estos centros revolucionarios, y el comunismo no triunfó en ninguna parte sin hallar una resistencia continua de fuerzas hostiles. Todos estos regímenes acabaron derrocados. Al mismo tiempo, los partidos comunistas se escindieron de los grandes partidos socialistas por toda Europa. Mientras los socialistas reafirmaban su lealtad a los procedimientos parlamentarios y al gradualismo, los nuevos partidos comunistas pretendían destruir la sociedad existente. La revolución rusa les sirvió de ejemplo constante. Aunque se había perdido la posibilidad inmediata de una revolución mundial después de la guerra, los graves problemas sociales y económicos de los años veinte alimentaron la esperanza de que podía volver a presentarse la oportunidad.

A pesar de la derrota de las revoluciones comunistas en la Europa occidental, en el período de entreguerras hubo un crecimiento, más que una disminución, de la adhesión al marxismo. Estimularon este crecimiento la inseguridad que existía después de la guerra y el crecimiento del fascismo. La Unión Soviética combatió al fascismo desde el principio mismo, lanzándose a una campaña diplomática dentro de la Liga de Naciones para organizar a otros estados europeos contra él. Además, la guerra civil española (1936-1939) pareció agudizar los problemas. El gobierno legítimo de España fue atacado por una junta militar profascista. Tanto Italia como Alemania apoyaron abiertamente a Franco con hombres y material. Las democracias iniciaron la farsa de la «no-intervención» que, como todo el mundo comprendía, beneficiaba a los fascistas. Sólo la Unión Soviética acudió en

auxilio del gobierno legítimo. Así pues, debido a la fuerza de los acontecimientos, creció el atractivo del comunismo en Occidente.

Aumentaba además la decepción con la democracia parlamentaria: el fracaso de las democracias que operaban en una economía capitalista para oponerse al fascismo parecía prueba de la colaboración del capitalismo con esa ideología totalitaria. Esto reforzaba, a su vez, en opinión de muchos, la tesis marxista de que el fascismo era una continuación inevitable del capitalismo. Lo mismo que Lenin había creído que el capitalismo en una era de imperialismo alcanzaba su apogeo e iniciaba su decadencia, así los teóricos marxistas aseguraban ahora que el fascismo era un intento desesperado del capitalismo de protegerse contra el proletariado en ascenso. John Strachey lo resumió cuando calificó los métodos utilizados por el fascismo de «tentativa de crear un movimiento popular de masas para la protección del capitalismo monopolizador». Ya vimos en los dos últimos capítulos que obviamente esto era un análisis ingenuo y simplista tanto del fascismo italiano como del nacionalsocialismo alemán, pero ante hechos como la «no-intervención» en la guerra española parecía tener bastante sentido.

La consecuencia fue que muchas de las inteligencias más notables de Occidente empezaron a ver el fascismo y el comunismo como las dos únicas alternativas reales de su época. La democracia parlamentaria, bajo el capitalismo, acabaría haciéndose fascista de todos modos. Esto, como hemos visto, era lo que subyacía a la desesperación del viejo Julien Benda. El intelectual no podía ya condenar imparcialmente ambos sistemas; tenía que elegir, aunque esta elección significase sacrificar la libertad tal como él la entendía. Del mismo modo, Romain Rolland también creía que no tenía más elección que alinearse con el comunismo en contra del fascismo. Aunque algunos, como Rolland, matizasen su apoyo con la afirmación de que era necesario preservar la libertad, otros prescindieron de tales escrúpulos. Para Henri Barbusse (1873-1935), el más intelectual de los comunistas franceses, había una necesidad imperativa de «claridad» en la lucha. Se debía tener siempre presente el objetivo de la revolución inminente. En la causa de la revolución, la intrusión de la violencia era sólo un «detalle provisional»; lo decisivo era la necesidad de disponer de una estrategia flexible. Barbusse, como tantos otros, creía que la revolución marxista tenía que llegar tarde o temprano, pues la dialéctica de la historia era un proceso demostrado científicamente. Barbusse lo exponía así: «... no puede haber errores de cálculo graves en esta geometría de la revolución social que está definida y formulada a través de los principios generales de claridad (*clarté*).» Francia estaba agonizando y en una Europa amenazada por el fascismo no podía haber más elección que la «verdad». Rolland replicó a Barbusse afir-

mando que el intelectual, especialmente en épocas de revolución, tenía que apoyar valores morales y que el fin nunca podía justificar los medios. La actitud «o esto o aquello» de Barbusse respecto al comunismo apoyaba la dialéctica marxista, pero éste no era el único atractivo del comunismo. Aunque no hubiese existido el fascismo, el comunismo habría ejercido un gran atractivo en Occidente. El problema de la década de 1920 no fue sólo el fascismo, sino también la miseria humana, el tipo de descontento que empujaba a los individuos al nihilismo, el racismo y, por último, el fascismo.

Muchos intelectuales pensaban que no podían aislarse más de las masas, que la «condición humana» exigía más atención de la que parecían estar dispuestos a otorgarle los políticos. Antes incluso de la guerra, su insatisfacción con el parlamentarismo había conducido a Croce a una breve aceptación del marxismo. También aquí jugó un papel el mismo tipo de antiparlamentarismo que se analizó en el capítulo sobre el fascismo. La reorganización fascista de la sociedad exigía la construcción de una forma de gobierno nueva y extraparlamentaria, y lo mismo pasaba con el comunismo. Tenía que nacer una sociedad nueva y mejor. Los socialdemócratas se equivocaban al pensar que este nacimiento llegaría con presiones de mayorías parlamentarias. Después de todo, no había sido así como había llegado a Rusia la nueva sociedad, ni había sido ésa la forma que esa nueva sociedad había adoptado allí.

La literatura comunista proclamaba que esta nueva sociedad devolvería al hombre su dignidad natural. La opresión constante de los trabajadores y las guerras sangrientas del capitalismo habían despojado al hombre de esa dignidad. Los comunistas, especialmente los intelectuales, afirmaban este individualismo, en oposición a la marea creciente de fascismo. Concebían la inminente sociedad sin clases como una restauración de la dignidad individual y rechazaban la idea de la integración del individuo en el estado o en la raza.

Pero esto planteaba un problema importante. Si el individualismo no iba a significar integración con poderes místicos y más elevados, significaba ser parte integrante del proletariado en lucha. ¿No significaría esto, una vez más, someter la dignidad humana a la estrategia revolucionaria, a lo que Barbusse llamó la «geometría social de la revolución»? En un manual oficial sobre moralidad comunista (1956), A. Schischkin decía: «La ética comunista rechaza toda tentativa de considerar la vida privada de un comunista como algo aparte de sus tareas sociales y de su trabajo.» La dignidad humana no debía concebirse en términos personalizados e individualizados.

El crítico marxista Christopher Caudwell (1907-1938) servirá como ejemplo de una interpretación de la geometría de la revolución apli-

cada a la creatividad individual. El artista que se hallaba por encima de su medio era un ideal burgués desacreditado. Caudwell se basaba en la máxima de Marx de que: «No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino que es su existencia social la que determina su conciencia.» La conciencia era un reflejo del medio social en el que vivía el hombre. Por tanto, el arte debe ser un producto social. Tenía que ser también una actividad social, porque sólo el reconocimiento de la necesidad revolucionaria podría traer la libertad social.

El arte, determinado por las circunstancias materiales y por la necesidad de trabajar en pro del comunismo, no podía ser absoluto. De semejantes análisis surgía el problema de si la creatividad humana debía subordinarse a un realismo social tosco y puramente relativista. Caudwell, como tantos marxistas del período de entreguerras, dotó a su teoría de una base material mucho más unilateral en el énfasis que la de Marx. Engels, por ejemplo, había otorgado una importancia mucho mayor a la función de la mente del individuo en el proceso de creación artística. «En la historia humana las leyes [de la dialéctica] se afirman ellas mismas inconscientemente en la forma de necesidad externa en medio de una serie interminable de supuestos accidentes.» György Lukács, de cuya importancia ya hablaremos, creía que era la mente del individuo la que creaba las ideas a través de su talento. Pero las ideas, una vez creadas, tenían una dialéctica propia que engranaba con la dialéctica de la historia. Lukács evitaba el ambientalismo tosco de un realismo social unidimensional. Caudwell intentó conceder a la poesía una cierta dosis de autonomía pero no sin antes vincularla estrechamente a la dialéctica de la historia. En su *Ilusión y realidad* (1938) atribuyó los orígenes de la poesía a los antiguos rituales tribales. En las antiguas fiestas de la recolección, el trabajo colectivo y la poesía popular habían formado una unidad de sentimiento y de acción. El desarrollo del capitalismo, con su correspondiente división del trabajo, destruyó esa unidad, algo que el poeta siempre había intentado recuperar. Aunque la poesía hubiese nacido antes de que se iniciase la lucha de clases, debía unirse al proletariado para recuperar la fuente vital de la que había surgido. El capitalismo había mutilado a la poesía; sólo el proletariado podía devolverle su integridad.

La definición de libertad de Caudwell hay que interpretarla teniendo en cuenta, no sólo su explicación de la naturaleza de la tarea artística, sino toda su concepción de la relación entre individualismo y sociedad. Él acusaba a los intelectuales burgueses de deificar su libertad, cuando en realidad la «poseían» como cualquiera de los productos a los que no se permitía acceder a la mayoría de los seres humanos (los trabajadores). La libertad burguesa era una mercancía, y

una mercancía que se vendía además con falsas pretensiones. «Alcanzamos la libertad (es decir, la realización de nuestra voluntad) obedeciendo las leyes de la realidad.» A estas leyes no se llegaba con la intuición, sino con la ciencia; eran «las leyes del movimiento de la sociedad». La libertad sólo podía funcionar de acuerdo con esas leyes, igual que todo lo demás. Libertad era, por tanto, la «conciencia de la necesidad», y, como el marxismo había captado las leyes de la sociedad, era una necesidad comunista la que debía determinar la libertad. La libertad no era un concepto absoluto, sino que dependía de la dialéctica y sólo afloraría como una fuerza positiva con el triunfo de la sociedad comunista.

Caudwell destacó la importancia de la libertad material como condición previa a la libertad intelectual. Desde este punto de vista, la dictadura del proletariado (a pesar de su censura, en la que él creía) proporcionaría más libertad que la sociedad burguesa. Porque en esa etapa del desarrollo todo el mundo podría satisfacer sus necesidades materiales, y no se pediría a ningún hombre que reprimiese a su prójimo (salvo, claro está, los restos de la burguesía deseosos de recuperar su monopolio). Hay dos aspectos del pensamiento de Caudwell que hemos de destacar, pues fueron comunes a muchos marxistas de este período. El primero es una fe inconmovible en la ciencia: el marxismo era una ciencia social tan válida como aquellas ciencias físicas a las que el propio Marx había calificado de demasiado mecánicas. Sólo a través de la ciencia se podía conocer la realidad exterior. Esto era positivismo exacerbado. El segundo aspecto está relacionado con la base materialista explícita a esta definición de libertad. Los intelectuales tendrían que aceptar la supresión de la libertad intelectual, que era, de todos modos, trivial en comparación con la libertad más auténtica que se alcanzaría con la eliminación de la pobreza. Es evidente que la libertad no era una aspiración elevada; estaba condicionada por la ciencia de la sociedad y por la satisfacción de las necesidades materiales.

Estos críticos destacaron, más que Marx y sobre todo que Engels, la base social de la vida, y su positivismo casi llegó a ignorar el poder de las ideas. Como mucho, las consideraban pálidos reflejos de la necesidad social. El propio Caudwell actuó de acuerdo con aquella «geometría de la revolución» con la que se identificaba. Murió combatiendo como voluntario en España al lado de los republicanos.

El problema que afrontaban los intelectuales era claro: cómo afirmar la dignidad individual en la lucha contra el fascismo integrándose a la vez en la necesidad histórica marxista. Esto no era simplemente una cuestión teórica, sino una cuestión que agitó a todo el comunismo europeo en el período de entreguerras. Incluía problemas

como el del realismo social en el arte o la utilización del criterio personal en oposición al control del partido. El análisis del socialismo sobre este telón de fondo desvelará algunas cuestiones importantes que constituyen, a su vez, las aportaciones y los progresos de la teoría marxista en Occidente.

Los intelectuales procuraron liberar la tradición marxista del dogmatismo y el materialismo, que se habían convertido en el programa de los partidos socialistas. Durante las últimas décadas del siglo XIX muchos intelectuales intentaron revitalizar el marxismo recurriendo a Immanuel Kant, intentando infundir en el marxismo ideales del hombre y de la verdad tomados de esta fuente, que Marx y Engels parecían haber desdeñado. El imperativo categórico debía aplicarse al socialismo: el hombre es un ser autónomo dentro de la humanidad; nunca debe ser utilizado como un medio para conseguir un fin; sólo puede ser un fin en sí mismo. Esta afirmación significaba que medios y fines estaban estrechamente relacionados, y que, debido a ello, no debían estar permitidas la estrategia, la táctica y la utilización de la fuerza, que podían contaminar la causa de la revolución. Este «marxismo kantiano» no negaba la actuación de la dialéctica histórica pero, como decía Kurt Eisner en un famoso ensayo sobre Marx y Kant (1905), una ética humanista está por encima de todas las formas concretas de la sociedad y aporta las normas con las que deben juzgarse esas formas.

La tarea de los intelectuales era exponer esa visión socialista al pueblo que, una vez que la comprendiese, instauraría la sociedad socialista sin necesidad de recurrir a una dictadura opresora y antihumanista. Kurt Eisner se convirtió en el dirigente de la revolución de Baviera (1918), la única que iniciaron y dirigieron estos intelectuales de izquierdas. Fue una revolución espontánea que comenzó con un acto multitudinario, y Eisner, cuando se hizo con el control, rechazó la nacionalización obligatoria y la dictadura. Pero el aborto de la revolución fue menos importante que el impulso que dio a un marxismo kantiano que atrajo a su bandera a artistas y escritores importantes. Así, Ernst Toller condenó al hombre masa en una obra del mismo nombre (*El hombre y las masas*, 1919) y exaltó al individuo: sólo a través de él podemos llegar a amar a la humanidad. Es evidente que estos intelectuales de izquierda no podrían incorporarse jamás a ninguno de los partidos socialistas, y se hallaban en un aislamiento aún mayor. Este tipo de intelectuales socialistas los encontramos en el período de entreguerras, no sólo en Alemania, sino también en Italia. Por ejemplo, Carlo Roselli consideraba que los eternos ideales de libertad y justicia debían tener un papel primordial en cualquier tentativa de abolir la estructura capitalista. Era necesario separar el ideal

liberal de dignidad individual y respeto hacia todos los hombres de la estructura de clases y la economía liberal.

Los socialistas kantianos se consideraban los preservadores del ideal liberal de libertad y de autonomía del hombre que había sido tan importante en el sistema filosófico del propio Kant. La mayor parte de los que intentaban introducir este socialismo kantiano en los partidos socialistas eran jóvenes judíos, que podían trascender de este modo sus orígenes y compartir una humanidad común. Así, ni sus orígenes judíos ni sus orígenes mesocráticos importaban, porque ejemplificaban un imperativo categórico que existía potencialmente en todo hombre y le hacía bueno. Este socialismo, que rechazaba todas las tácticas y la mayor parte de la disciplina en aras del ideal, lo rechazaron como una herejía los partidos socialistas, pero se convirtió en una alternativa válida para los jóvenes judíos que rechazaban tanto el liberalismo como el sionismo.

Sin embargo, este idealismo socialista podía tener también una forma cristiana, como en la novela de Ignazio Silone *Pan y vino* (1937). El héroe antifascista, Spina, que se mueve a través del mundo campesino italiano, simboliza un socialismo que es el verdadero cristianismo. Para Spina, la lucha por la libertad, la oposición a la represión en todas sus formas, conduce a la creencia de que «el que piensa con su propia cabeza es un hombre libre». Se concibe el socialismo como la dignidad humana unida a la compasión cristiana. La dialéctica y la lucha de clases se han esfumado.

La otra gran novela marxista de los años de entreguerra pertenecía también a esta vertiente idealista del pensamiento marxista, aunque no contuviese ninguna visión del marxismo como un nuevo cristianismo. Se trata de *La condición humana* (1933), de André Malraux. La obra concedía una importancia similar a la dignidad humana. El tema no era el fascismo de Italia sino la revolución china de 1927. El héroe, Kyo, era un revolucionario comunista que había ayudado a preparar una insurrección contra el viejo régimen y a favor de Chang Kai-shek y el Kuomintang. Después del triunfo de la insurrección los comunistas son perseguidos (y Kyo asesinado) por aquellos a los que habían ayudado a tomar el poder. Kyo, como Spina, quería devolver a los oprimidos la dignidad perdida.

Kyo se consideraba parte integrante del pueblo. («Él era uno de ellos: tenían los mismos enemigos.») Las tareas diarias del pueblo tenían que adquirir un nuevo sentido, convertirse en una fe. El hombre tenía que justificar su destino dándole un fundamento en la dignidad que estuviese por encima de los meros intereses egoístas. Para el esclavo este fundamento había sido el cristianismo, para el ciudadano había sido la nación, pero para el trabajador era el comunismo. Ha-

bía aquí un sentido de la dialéctica, de progresión histórica. El héroe de Malraux era un activista comparado con Spina, más contemplativo. El marxismo era, para el padre de Kyo, una inevitabilidad que sólo reforzaba su fatalismo, una posición terminantemente condenada en la novela. El comunismo generaba una voluntad de lucha en el trabajador, no una especie de nirvana inducido por el opio. El héroe se incorpora a la lucha con todo su ser. La novela de Malraux se hallaba, por tanto, más próxima al realismo social que la de Silone.

Pero también aquí pasaba el idealismo a un primer plano. La revolución auténtica tenía un objetivo moral que no podía comprometerse. Así, los dirigentes no debían traicionar a los trabajadores asumiendo una actitud contemporizadora ante el fracaso. Kyo se oponía a Vologin, el emisario de Moscú, que ejemplificaba la astucia y la estrategia. Para el hombre del partido todas las acciones eran medios para alcanzar un fin, por muy lejos que se hallase en el futuro ese fin. Para el joven revolucionario eran preferibles la muerte y el fracaso a ensuciar la causa comunista sacrificando la moralidad a la táctica. Malraux, como Silone, enfocaba el marxismo desde un punto de vista idealista. La justicia, la verdad, la belleza y la dignidad eran también para él valores absolutos. La revolución comunista no creaba esos valores, eran eternos; uno era comunista porque esos valores estaban encarnados en la lucha proletaria. El movimiento debía encarnar esos ideales antes, durante y después de la lucha revolucionaria.

Seguramente no es ninguna coincidencia que las dos novelas más importantes compartiesen esta actitud. Permitía a ambos autores retratar a sus héroes como idealistas y concederles individualidad en su lucha, tanto contra el partido como contra el capitalismo.

Había, sin embargo, algo estático en este idealismo socialista, con su afirmación de los valores éticos eternos y del imperativo categórico. De todos modos, hubo otros intelectuales que quisieron depurar el marxismo de positivismo y de determinismo no recurriendo a Kant, sino revisando la herencia hegeliana del marxismo. Esto llevó a la reivindicación del movimiento y la revolución a través de la dialéctica, con su combate de opuestos, y a afirmar también la conciencia del hombre frente a las leyes de hierro de la historia. La colección de ensayos de György Lukács, *Historia y conciencia de clases* (1923), se convirtió en el documento más importante del renacimiento hegeliano en el marxismo. Lukács, a diferencia de los socialistas kantianos, se basa en la lucha de clases, no como un proceso predeterminado e inevitable hacia el triunfo del proletariado, sino como una lucha que depende de la conciencia de sí mismo del proletariado. Esa conciencia ha de fundarse en una interpretación de la historia como relación dialéctica entre el capitalismo por una parte y el proletariado por la

otra. Por tanto, tener una conciencia auténtica significa tener conocimiento de la realidad (humana y social además de histórica) y con ese conocimiento los hombres deberían lanzarse activamente a proseguir la lucha de clases. El proletariado podía unir así dialécticamente conciencia y vida como había hecho Hegel, siendo la vida el esfuerzo revolucionario para modificar una realidad social y económica deshumanizadora. Lukács llamó a esa unidad *Praxis*; esta *Praxis* revoluciona la conciencia más allá de las actividades reformistas cotidianas de los partidos socialistas y de la jerarquía y la organización comunistas. Los bolcheviques rusos condenaron la obra de Lukács como una desviación idealista propia de intelectuales, y pronto la repudió el propio Lukács. Él creía que la revolución sólo podría llegar a través del proletariado y, como el partido comunista era la única organización sintonizada con el proletariado, consideró que debía someterse al partido para no quedar aislado.

Sin embargo, los conceptos esenciales del famoso libro de Lukács pervivieron, especialmente su crítica de la cultura, que tuvo gran influencia. De hecho, fue el crítico de arte y de literatura socialista más importante de su tiempo. Volvía a partir en este caso del concepto de totalidad, que consideraba esencial para tener el género apropiado de conciencia. Los marxistas debían recuperar la visión global del hombre y de la sociedad que se tenía en los tiempos de Shakespeare e incluso en los de Goethe. Porque, como había dicho Marx: «... el conocimiento del yo y el conocimiento del mundo no pueden separarse.» Este conocimiento permitía acceder a un profundo saber sobre las vinculaciones más profundas de la vida, saber que era aportado, a su vez, por la dialéctica marxista... aunque no en un sentido burdo o esquemático. El verdadero mérito de un artista dependería de cómo vinculase el carácter del individuo y su entorno. La cualidad estética de la obra dependería de lo sensible y verosímil que fuese esta relación. Aquí Lukács recurría, como Marx, a Balzac que, al retratar un tipo de «abstracción superior», se había concentrado en la proporción justa entre personaje y entorno, creando un realismo más auténtico que el de los naturalistas. El análisis del carácter del personaje no debe sustituirse nunca por el mero reportaje. Ni debe abstraerse tampoco del entorno, y Lukács citaba a este respecto aprobatoriamente una frase de G. K. Chesterton (nada menos): «La luz interior es el tipo más oscuro de iluminación.»

Pintar al hombre como un individuo y al mismo tiempo como parte inseparable de su entorno parecía una petición de principio, pues equivalía a tomar lo mejor de ambos mundos. Por una parte, había que desvelar la individualidad total del personaje. Pero por otra se tenían que aclarar los vínculos íntimos entre personaje y entorno. Lu-

kács redujo, sin embargo, el área dentro de la cual podía hacerse esto. «El realismo socialista asume como tarea fundamental la transformación y el desarrollo del nuevo hombre.» El artista, en las dificultades de la formación de ese hombre nuevo y en sus luchas contra la sociedad, hallará amplio material ilustrativo tanto de su individualidad como de su interacción dentro de la sociedad. Hay que retratar también al «enemigo de clase», no como un villano abstracto, sino a través de su falsa conciencia, como una persona real atrapada en el dilema de la decadencia de su clase. Al villano, como al héroe, no se le debe esquematizar nunca; hay que entender su dilema como ser humano. Además, la acción debería desarrollarse dentro de un marco histórico concreto, en un punto definido del proceso dialéctico. No debe universalizarse porque entonces podría hacerse abstracta una vez más. Para resolver el problema de la individualidad y de la estética en el marxismo hay que entender el dilema humano y la lucha por una conciencia auténtica en un momento determinado de la historia. El autor no sólo debe celebrar el triunfo del dirigente que, gracias a su fuerza de voluntad, supera las presiones de la sociedad vieja, conduciendo a los suyos a la victoria; el autor ha de comprender también a los que no poseen las herramientas dialécticas necesarias para liberarse de la civilización burguesa.

Los actores del drama deben cobrar vida por medio de un desarrollo interno del personaje, por medio de un análisis de la psicología y de la moralidad individuales. Pero ha de quedar claro que hasta estos aspectos de la individualidad son una parte del proceso dialéctico y están condicionados por él. Con Lukács, las grandes fuerzas impersonales de la historia se convierten en problemas humanos a escala humana al desvelarse la totalidad de la lucha individual.

Lukács se guiaba por el dicho de Engels de que «todo tipo es también un individuo». El arte no podía ser nunca propaganda unidimensional, así que Lukács podía afirmar que el realismo marxista contemporáneo no tenía nada de arte. Lukács añadía a estas formulaciones críticas una idea de Lenin, aunque en realidad había estado implícita en el propio Marx. En la condena que había hecho Lenin del «culto al proletariado» el punto más importante había sido que no debía desdeñarse la totalidad de la cultura burguesa. El marxismo debía asimilar, en su opinión, los logros más valiosos de los doscientos años de evolución de la sociedad burguesa. Durante la mayor parte de ese período, esa sociedad había sido una fuerza progresista y revolucionaria. El rechazo de sus formas artísticas modernas se debía a que «reificaban» la sociedad capitalista burguesa (es decir, la vida se convertía en una «cosa», un «objeto, como una mercancía cualquiera»); pero de todos modos se podía aprender del período del

triunfo burgués, de la tremenda visión de un Shakespeare o incluso un Balzac, aunque fuese monárquico y católico. ¿Acaso no habían dicho los propios Marx y Engels que estaban volviendo al manantial de la filosofía griega?

Los intelectuales, al recurrir a Kant o a Hegel, querían transformar el marxismo en un nuevo humanismo que reconociese la importancia de la acción humana consciente y que vinculase mente y realidad histórica en la *Praxis*. Hemos de mencionar a un tercer grupo de intelectuales, cuyo interés por la teoría y la práctica marxistas tuvo una amplia repercusión en los círculos académicos, me refiero a los miembros del Institute für Sozialforschung (Instituto de Investigación Social). Esta institución se fundó en 1923 y como estaba vinculada a la Universidad de Frankfurt, sus ideas y sus teorías pasaron a conocerse como la escuela de Frankfurt. Las aportaciones de la escuela a la teoría marxista comenzaron en 1930, año en que pasó a dirigirla Max Horkheimer, al que se unieron más tarde Theodor Adorno y el joven Herbert Marcuse, quizá los tres miembros más influyentes del instituto. Los tres participaron en la creación de la «teoría crítica», que es como se denomina su análisis de la sociedad.

La «teoría crítica» se basaba en la revisión hegeliana del marxismo, que ya hemos expuesto, y en su afirmación de la *Praxis*. La actividad humana consciente interactuaba con la infraestructura de la sociedad. Pero lo hacía dentro del marco histórico. Por tanto, era decisiva una base económica ahora, pero no lo sería siempre; lo que persistiría sería el esfuerzo por comprender la sociedad como totalidad. Esto desvió a la escuela de Frankfurt del tema central del proletariado y de la lucha de clases. Para hombres como Horkheimer y Adorno, la entera sociedad se expresaba a través de la cultura más que a través de los intereses de clase. Partiendo de ese planteamiento, consideraban que la cultura de masas estaban pervirtiendo la conciencia del proletariado, y buena parte de su teoría estaba destinada a combatir los efectos perniciosos de esas manifestaciones culturales.

La importancia que la escuela de Frankfurt concedía a la conciencia individual y a su relación con una cultura que estaba atomizando y oprimiendo la verdadera naturaleza del hombre la condujo a una conclusión lógica: el psicoanálisis podía ser más fructífero como instrumento de conciencia crítica que la camisa de fuerza de las leyes marxistas. El psicoanálisis se convirtió así en el concepto puente entre individuo y sociedad. Aunque Marcuse intentó relacionar el instinto de muerte de Freud con la desaparición de la necesidad de destruir en una sociedad socialista, Adorno y Horkheimer fueron haciéndose cada vez más pesimistas respecto a la posibilidad del cambio social. Freud mostraba que no era posible ninguna armonía real,

que la razón, en la que ellos habían basado gran parte de su teoría, no era lo bastante fuerte para derrotar el poder del mito. La victoria del nacionalsocialismo y la emigración del instituto a Estados Unidos (1940-1948) infundió en sus miembros un pesimismo aún mayor y un rechazo de la revolución. Su crítica cultural mantuvo el ideal de armonía de forma y contenido frente a la irracionalidad (que ellos veían en la cultura de masas con sus ritmos míticos de jazz, etc.). La razón debería haber sido la fuerza mediadora de la sociedad, pero no lo era y, al sustituir el análisis psicológico al sociológico, se fue alejando cada vez más la posibilidad de una revisión del marxismo.

Lo que siguió teniendo peso en la teoría crítica fue el interés por la dialéctica y el esfuerzo por lograr una conciencia racional. Además, la historia desempeñaba un papel decisivo, pues mostraba que las formas económicas de dominación estaban subordinadas a una totalidad en la que no existía un intermediario adecuado entre la conciencia y la vida definidas como cultura. Los tiempos no estaban maduros para superar el presente y fundar una sociedad nueva.

La escuela de Frankfurt se apartó más del marxismo que los otros grupos de intelectuales, pues la afirmación de la «esencia humana» resultaba peligrosa para cualquier práctica revolucionaria positiva que tuviera que incluir disciplina y estrategia. Estos intelectuales estaban doblemente aislados. Primero, no pertenecían a ningún partido político, eran camarillas agrupadas en torno a una publicación. Segundo, eran judíos en una proporción abrumadora en un entorno gentil hostil. Las teorías que hemos expuesto no sólo otorgaban a los intelectuales un puesto dentro del movimiento de los trabajadores, sino que podían permitir a los judíos trascender la alienación y el rechazo a que estaban sometidos, ya que compartían la «esencia humana», aunque no compartiesen los orígenes ni el trabajo de los obreros. No hacía falta tener un origen determinado para tener el tipo adecuado de conciencia. Ésta se adquiría a través del estudio y el aprendizaje. Quizá esas modificaciones de la teoría marxista fuesen una de las principales aportaciones judías a la época moderna, y la más original, pues influyeron en las revueltas estudiantiles de los años sesenta en Estados Unidos y en toda Europa. Fueron un intento de dotar al marxismo de un rostro humano.

Sin embargo, aparte de estos intelectuales, después de 1918 el marxismo ortodoxo incluyó dos excepciones por lo menos a la norma de una interpretación burda y mecanicista de la lucha y la victoria del proletariado: la escuela proletaria de pintores de México y el teatro de Bertolt Brecht (1898-1956), que sentía un desprecio monumental hacia los intelectuales, especialmente hacia los de la escuela de Frankfurt. Poco hace falta decir sobre la pintura de Diego de Ri-

vera y de José Orozco. Consiguieron aunar el realismo socialista con aquellos criterios estéticos que había defendido Lukács. Sin embargo, éste no menciona a esos artistas como verdaderos realistas sociales, lo que resulta bastante extraño.

Bertolt Brecht elaboró un tipo de teatro completamente nuevo aplicando al drama ideas marxistas. Empezó con una faceta de la relación entre el artista y el mundo, pero que debía definirse según la teoría marxista. El «héroe» debe luchar por liberarse de la sociedad existente para poder abrir camino hacia el futuro. Por tanto, el artista tenía que mantenerse al margen de la sociedad actual y examinarla desde fuera, de acuerdo con el lugar que esta sociedad ocupase en la corriente de la dialéctica histórica. Porque, decía John Strachey, si el escritor o el pintor no se apartaba de la sociedad actual, la decadencia de esa sociedad le infectaría. Para Brecht esto significaba que no había que dejar que el espectador de un drama se inmiscuyese en la acción de la obra; tenía que ser un verdadero «espectador», que juzgase la vida escenificada desde el «exterior». El espectador se convertía así en un oyente que no reaccionaba a los personajes individuales de la obra sino que juzgaba la totalidad del cuadro ideológico presentado.

Para Brecht, la esencia del realismo social era su función didáctica, no en el sentido tosco de propaganda unidimensional, sino como algo que permitiese al público juzgar la totalidad de la obra sin implicarse personalmente en ninguna parte de ella. De ahí su máxima «cuanto peores sean los actores, mejor» y sus lemas desde el escenario que transmitían la consigna ideológica. Había que impedir a toda costa que el público se saliese de la realidad y entrase en el mundo de la imaginación. Brecht llamaba a esto épica, y lo contraponía al teatro dramático. Fomentaba la crítica activa del espectador, forzándole a tomar posición respecto a la acción que se desarrollaba en el escenario. La gente, decía Brecht, hay que conseguir que la gente se integre en el teatro «de manera que podamos pedirles que cambien el mundo como a ellos les gustaría cambiarlo», es decir, en una dirección marxista. Las fuerzas históricas de la dialéctica podrían ocupar de este modo el primer plano del drama.

Brecht difiere profundamente en esto de Lukács. Para este último, el realismo social contenía un análisis interno del personaje y la moralidad y la psicología del individuo mismo. En Brecht, los personajes eran en realidad unidimensionales. La responsabilidad de elegir la tenían los miembros del público, que en teoría debían formular juicios. Era otra posible solución al problema del individualismo marxista, pero una solución aplicable sólo al teatro y no a todas las actividades intelectuales creadoras.

Brecht procuró siempre mantenerse lo más cerca posible del movimiento comunista. Aun así, hubo de ir a Canossa para demostrar su obediencia a los dirigentes del estado comunista alemán oriental. No carece de ironía el hecho de que en los años que siguieron a la segunda guerra mundial trabajase en una obra basada en la vida de Galileo, que bajo la presión de la Inquisición se había retractado de sus «errores», que eran en realidad la verdad; Brecht lo trataba con simpatía y comprensión. En la última escena, una diapositiva proyectada sobre el escenario explica que, si no hubiese sido por su retractación, Galileo podría haber dado paso a la Ilustración. El gran científico aparece en escena sentado a la mesa con un oficial de la Inquisición a su lado y chasquea los labios ante una comida especialmente apetitosa. No hay ningún justo castigo cuando cae el telón. Brecht planteó un problema del siglo XX con un disfraz del siglo XVI, un problema que los intelectuales del partido sentían con creciente intensidad.

Al problema marxista dominante, el del individualismo, se añadía otro igualmente importante: ¿cuál debía ser la relación del intelectual con el partido? No se trataba simplemente de una cuestión teórica, era un problema práctico. Aunque los grupos de intelectuales de los que hemos hablado se mantenían aparte, después de la guerra ingresaron en el partido muchos que no estaban dispuestos, en última instancia, a someter su individualidad al control del partido. Ya repasamos al principio del capítulo las razones que impulsaron a muchos a hacerse comunistas. Algunos no aceptaron sacrificar un elevado objetivo moral a las directrices del partido. Otros intelectuales, aunque fueran más ortodoxos, querían conservar el privilegio de poder juzgar libremente tanto el comunismo occidental como la Unión Soviética. El control fascista de la libertad de expresión les había empujado a unirse al comunismo porque parecía la única alternativa al fascismo. No estaban dispuestos a someterse al tipo de disciplina totalitaria contra la que estaban luchando. Dentro del partido, se enfrentaban a dos tipos de comunistas, ninguno de los cuales sentía mucha simpatía por su sensibilidad: el aventurero intelectual y el político del poder.

El joven Arthur Koestler (1905-1983) ejemplificó el primer tipo. El comunismo era para Koestler una aventura que daba un nuevo sentido a su vida, más que un compromiso ideológico firme. Koestler tenía una mentalidad inquieta, siempre estaba buscando nuevas experiencias y nuevas aventuras. Los libros que escribió en su etapa comunista dicen pocas cosas importantes sobre el marxismo, pero mucho sobre conspiraciones y libertinaje sexual. Koestler acabó cobrando aguda conciencia del conflicto entre doctrina marxista y conciencia individual. En su obra más importante, *Darkness at Noon* (1941), este con-

flicto era básico para el argumento. Fue sintomático, sin embargo, el que Koestler acabase pasando del comunismo al nihilismo de *Ladrones en la noche* (1946), que negaba la validez de la ideología o del objetivo moral en favor de la realidad de la fuerza. Es evidente que el comunismo era demasiado determinista para retener mucho tiempo un carácter individualista y sumamente introspectivo como el suyo. En este sentido, su problema era el de los otros intelectuales de los que hemos hablado.

Fue más importante la ascensión de los políticos del poder en los partidos comunistas de Occidente porque estos políticos propugnaron la estrategia revolucionaria y la lealtad al partido desdeñando los análisis ideológicos. Siguieron de muy buen grado la consigna de Moscú de eliminar toda independencia de pensamiento y la especulación dentro de los partidos de Occidente. Dos alemanes ejemplifican lo mejor y lo peor de este tipo de funcionariado del partido. Willy Muenzenberg fue un organizador de talento, capaz de manipular hombres con una habilidad sin par. Fue el creador de las «agrupaciones de frente», artistas, escritores y científicos a quienes conseguía hacer creer que llevaban la iniciativa, cuando en realidad era él quien dirigía sus actividades. A base de mucho cinismo logró controlar de ese modo publicaciones tan bien intencionadas como el *Libro Marrón* contra el terror hitleriano. Las ideas le importaban poco; lo único importante era conseguir el poder. En la década de 1930, Muenzenberg se había convertido en el comunista más importante de Occidente. Stalin empezó a temer su poder, y cuando los alemanes ocuparon Francia le traicionó, entregándolo a los nazis y a una muerte cruel.

El final de Muenzenberg muestra hasta qué punto las rivalidades del poder dominaron todas las relaciones comunistas tanto internacionalmente como dentro de los partidos nacionales. Fue en esta atmósfera donde tuvo su oportunidad Walter Ulbricht (1893-1973). La carrera de Ulbricht estuvo movida por su ambición de convertirse en el principal comunista alemán. Todos los medios eran válidos para lograr esta ambición. Su genio consistió en saber prever con acierto la dirección que tomaría la lucha por el poder y en ser absolutamente leal a los que lo ostentaban. Sus ideas fueron siempre un fiel reflejo de las de los poderosos. Stalin vio en él un instrumento conveniente y él vio en Stalin su billete para llegar al poder. Tenía razón, y Stalin también. En la década de 1930 Ulbricht había eliminado a sus rivales en el partido alemán; Stalin le ayudó a concluir la tarea cuando muchos comunistas alemanes huyeron a la Unión Soviética tras la subida de Hitler al poder. Al acabar la segunda guerra mundial, Ulbricht se convirtió en jefe de gobierno de la Alemania comunista. El triunfo del funcionario del partido y del político del poder fue absoluto.

Estos hechos hicieron que resultase cada vez más difícil la posición del intelectual dentro del partido. György Lukács tuvo que revisar sus obras varias veces para evitar un conflicto directo con el bando ganador en la lucha por el poder. Éste fue el motivo básico de la decepción de tantos intelectuales, para los que el comunismo se había convertido en el «Dios que falló». Más que en la teoría falló en la práctica. El control cada vez más rígido del partido sobre el pensamiento y la expresión parecía guardar paralelismo con lo que estaban haciendo los odiados fascistas, un paralelismo ejemplificado para muchos por el pacto nazi-soviético de 1939. Pero otros decidieron esperar porque veían en el triunfo de los Stalin y los Ulbricht una etapa transitoria de la historia del comunismo. Sólo se podía combatir a un enemigo resuelto, como era el nazismo, manteniendo una jefatura y una disciplina férreas. Hasta Lenin había considerado esencial la dictadura del proletariado. Pero, como es sabido, las formulaciones culturales de Lenin admitían una flexibilidad muchísimo mayor. Él no se habría sentido a gusto con los rígidos controles culturales que ejercían los políticos del partido por aquel entonces. Junto con este control iba ganando terreno un realismo tosco. Hasta una ópera de Shostakóvich fue condenada en la Unión Soviética porque «el pueblo» no podía entenderla. En literatura, personajes como los «fascistas» o más tarde «los imperialistas estadounidenses» eran planos, estereotipos como los que había condenado Lukács.

Como la «etapa transitoria» se prolongaba hubo un número creciente de intelectuales que abandonaron el partido. Este éxodo alcanzó su culminación con el aplastamiento del gobierno comunista nacional húngaro y del levantamiento húngaro de 1956. Lo que había empezado en la década de 1920 como el proceso bastante lento y difícil de soldar a Moscú a los partidos comunistas de Occidente había terminado con la victoria clara de la política del poder y del poder militar sobre la ideología. La ideología que había parecido la única alternativa viable al totalitarismo fascista se había convertido en cenizas.

Inglaterra difería del continente en lo que se refiere al problema planteado por el marxismo y los intelectuales. Las teorías de los tres grupos de intelectuales de izquierdas que hemos expuesto apenas si tuvieron repercusión allí y muchos intelectuales ingresaron en el pequeño partido comunista. Pero fuera del partido fue sobre todo un hombre quien representó a la izquierda marxista que no militaba en él: Harold Laski (1893-1950). Su influencia internacional se debió a sus libros y a sus clases en la London School of Economics and Political Sciences. Su pensamiento había girado en un principio en torno al problema del poder político. Había hecho aportaciones importan-

tes a la teoría del pluralismo político: la idea de que el poder del estado debe hallarse limitado por la fidelidad del hombre a instituciones como la iglesia o los sindicatos. Más tarde, Laski llegó a pensar que esos grupos no eran de importancia primordial, sino que la realidad de la vida política podía plantearse más bien en función de la estructura de clase y su relación con el estado. Y llegó a la conclusión de que Marx tenía razón al considerar que el estado no era más que un instrumento de la clase que controlaba los medios de producción en la sociedad.

El factor clave en el análisis de Laski de los males de la sociedad contemporánea pasó a ser así el poder económico más que el poder político. En libros como su *Rise of European Liberalism* (1937) relacionó los conceptos liberales de libertad con el crecimiento y el desarrollo del sistema capitalista. Pero a él ese sistema le parecía condenado en la sociedad posterior a la primera guerra mundial, y con él la competencia desregulada de intereses privados, que era para los liberales la base de la libertad humana pero que había conducido a una sociedad basada en la desigualdad. La sociedad debía cambiar; había que privar al hombre de negocios del control que tenía sobre los medios de producción y entregar éstos a todo el pueblo. Laski nunca creyó que esto fuese a llegar a través de la revolución en Inglaterra. En sus obras anteriores tenía palabras duras para las doctrinas de la revolución violenta de la dictadura del proletariado. Pero ante la complacencia universal con el fascismo empezó a dudar de la eficacia de los procedimientos del gobierno parlamentario. Dadas las premisas de Laski, no es extraño que se centrase en lo que consideraba que eran las fuerzas en las que se apoyaban esos gobiernos.

Laski pensaba que el sistema basado en la soberanía de la ley y en el gobierno representativo sólo funcionaría si «los hombres creen que tienen en común los grandes objetivos de la vida». Las clases que eran las víctimas de la desigualdad no compartían, como es natural, los objetivos de la clase dominante. La revolución se convertía así en una posibilidad. Pero Laski no pudo aceptar nunca esa posibilidad. Creía, más bien, que la razón y la persuasión podrían edificar aún la nueva sociedad sin violencia en Inglaterra. Los intelectuales debían desarrollar una nueva fe positiva en la necesidad de una sociedad moral. En uno de sus tratados llegó a equiparar la lucha de los marxistas con la de los primeros cristianos. Para él, como para muchos de los intelectuales de los que hemos hablado, una sociedad marxista significaba una sociedad moral, una sociedad creada por una aplicación de la razón humana a los acontecimientos contemporáneos.

Aunque Laski alabó a la Unión Soviética en una época en que muchos otros intelectuales de izquierdas habían abandonado las alaban-

zas, nunca quiso introducir el modelo soviético en Inglaterra. Hacia el partido comunista del país sólo sentía el máximo desprecio e ignoró sistemáticamente a los políticos marxistas, las luchas de poder y los cambios en la línea del partido. La idea clave de su mensaje era que el liberalismo estaba muerto; los hombres tendrían que trabajar por aquella libertad positiva que garantizaba una sociedad igualitaria. Ese trabajo exigía al mismo tiempo razón y un objetivo moral y el posible sacrificio de aquellas libertades que habían sido la gloria del liberalismo, libertades viciadas ya por una sociedad de desigualdades. Este sacrificio incluía en principio libertades económicas y no del pensamiento.

En Francia, el problema de la década de 1920 fue distinto al de Inglaterra o Europa central. En lo que tenían verdadera fe los militantes comunistas era en el sindicalismo y soñaban con fábricas sin jefes, una sociedad sin explotadores y una nación sin estado. El leninismo se fue injertando gradualmente en el sindicalismo. Pero Francia era en gran medida un remanso de teoría marxista comparada con los países de habla alemana. En Francia no llegó a absorberse de verdad el marxismo y no llegó a plantear a gran escala las mismas cuestiones que se habían planteado varias décadas antes en Alemania hasta después de la ocupación y la resistencia. Entonces, teóricos como Merleau-Ponty empezaron a insistir en la dialéctica y, con algún titubeo, en la unidad de la teoría y la práctica de una forma no distinta a la que había propuesto Lukács. Pero fue Jean-Paul Sartre, durante la guerra y después de ella, quien pasó de encogerse de hombros ante el paredón de la muerte a lo que él consideraba que era el compromiso marxista. Pero ese compromiso incluía un impulso humanista, «reconquistar al hombre dentro del marxismo» a través de la dialéctica para trascender su situación presente. Sartre empezó a propugnar la unión de la filosofía y el proletariado, es decir, los que están más alienados de su propia humanidad. En su *Crítica de la razón dialéctica* (1960) retomaba la tentativa que había hecho Lukács en 1923 de propugnar un humanismo revolucionario que fuese práctico y que rechazase al mismo tiempo el determinismo y el cientificismo.

Las tentativas de humanizar el marxismo fueron similares en la Europa occidental y la en Europa central. Lukács, Sartre, italianos como Antonio Gramsci y Harold Laski en Inglaterra perseguían todos el mismo objetivo: un revisionismo que les convirtió al final en marginados dentro de la estructura de los partidos políticos. Fue un aislamiento que empujó a muchos al pesimismo, a otros a la amargura y al anciano Sartre a una efímera euforia maoísta.

Después de la primera guerra mundial, el comunismo ofreció a muchos intelectuales una alternativa tentadora a la amenaza fascista;

prometía una sociedad mejor que la de una civilización burguesa en descomposición. Pero había varios problemas que era preciso afrontar. ¿Cómo podía un movimiento que defendía una vuelta a la dignidad humana creer en la necesidad de una «geometría social» que postulaba la inevitabilidad de la revolución y que exigía, además, que todos los hombres se integrasen en las operaciones dialécticas de esa necesidad? Esta cuestión afectaba el propio concepto de realismo social y al plantearlo un hombre como Lukács, hizo una importante aportación a la evolución de la teoría marxista. Pero esas aportaciones estaban viciadas por otro problema, el de la disciplina del partido, problema que se agravó cuando el funcionario y el político del poder se hicieron con el control de la maquinaria del partido. El intelectual, o bien dejó el partido, o se sometió a la línea del partido. Podía encontrar un refugio satisfactorio en la izquierda marxista no comunista, que estaba desorganizada, o se veía obligado a trabajar dentro del marco de la socialdemocracia.

El marxismo había salido fortalecido de la primera guerra mundial, y habría de mantener y hasta aumentar su fuerza como movimiento político. Pero como movimiento cultural estaba en decadencia; perdió a las inteligencias más destacadas de Occidente, a las que había atraído en un período previo. Se puede afirmar que desde los trabajos de Lukács y los de la escuela de Frankfurt en las décadas de 1920 y 1930 no se ha hecho ninguna aportación nueva y fundamental a la teoría marxista. Las cuestiones que ellos creían que debían plantear los partidos comunistas no se expusieron ni se resolvieron nunca adecuadamente. Imperaron un realismo superficial y el culto al proletariado. Se menospreció la advertencia de Engels de que el hombre era un individuo además de un tipo. Se redujo al hombre a un tipo absolutamente determinado por su posición en el proceso del materialismo histórico. La burguesía era mala y malvada, los trabajadores eran buenos. Marx y Engels lucharon contra esa simplificación excesiva de sus teorías, como lo hizo Lukács... pero al final fueron derrotados. El comunismo acabó tipificando a los hombres lo mismo que la ideología fascista: su vida y su muerte dependían de la lealtad o la traición a una ideología. En esa situación, ¿dónde podía hallar refugio el intelectual? ¿Qué alternativas tenía aún a su disposición después de la segunda guerra mundial?

Capítulo 12

ALTERNATIVAS CONFUSAS

Antes de 1939 muchos estaban seguros de que otra guerra mundial pondría fin a la civilización. La predicción de H. G. Wells de lo que sucedería si se producía en Europa ese cataclismo parecía justificar las conclusiones más pesimistas de Oswald Spengler: el continente se vería reducido a la barbarie y no quedaría nada por lo que mereciese la pena vivir. Hoy esto parece demasiado alarmista, pero antes de la guerra esas ideas asustaban hasta a los que querían resistir al totalitarismo y creaban un desconcierto aún mayor en sus filas. Pero Hitler y Mussolini cayeron de sus tronos; Europa sobrevivió aunque resultase parcialmente destruida y la acosasen los fantasmas de los millones que nunca volverían del combate. Aunque Europa había sobrevivido como civilización, muchos intelectuales estaban convencidos de que su predominio cultural se había acabado. Los libros que describían el «final de la era europea» fueron una de las primeras reacciones al mundo de la posguerra. El poder político se había desplazado a Estados Unidos y a Rusia; toda la actividad cultural lo seguiría.

Después de la caída de Napoleón muchas de las mejores inteligencias de Europa habían creído que estaba próximo un renacimiento de la libertad; la caída de los fascistas del siglo XX no revivió inmediatamente el liberalismo. El pensamiento europeo se había alejado demasiado de él en las décadas anteriores a la guerra. La reacción que se produjo inmediatamente después de la segunda guerra mundial fue, por el contrario, muy similar a la que se produjo después de la primera. La mente de los hombres estaba saturada de pensamientos de desesperación e inseguridad. El nihilismo de Ernst Jünger gozó de amplia popularidad entre la generación de la posguerra en la década de 1920; el de su discípulo Ernst von Salomon fue igualmente popular entre sus descendientes después del segundo holocausto. El punto de vista de Salomon ya ha sido analizado en relación con Jünger, y ya

dijimos que el primero otorgó una importancia creciente al elemento de la resignación. Qué importan las ideologías políticas, son sólo consignas para engañar a la gente y la «única acción auténtica es no hacer nada». Ninguna fe ardiente en la nueva democracia que surgía en Alemania iluminó sus páginas. En cuanto a Ernst Jünger, halló el camino de vuelta hacia la fe religiosa durante la guerra. Pero en cuanto la guerra terminó escribió una fantasía, *Heliópolis* (1949), en la que el héroe escapa de la ciudad hacia los espacios cósmicos. En todo esto se oye resonar de nuevo el viejo estribillo de que la realidad externa, incluido el gobierno representativo, es una farsa y un espejismo.

Estas ideas no se limitaban a Alemania. *La hora veinticinco* (1949), de Virgil Gheorghiu, y *Kaputt*, de Curzio Malaparte, grandes éxitos ambos, eran muy similares en contenido. Gheorghiu añadió un elemento que puede hallarse también en Salomon y que asumió entonces una importancia renovada: el miedo a la tecnología. El totalitarismo había sido vencido, pero se cernía sobre el hombre un nuevo totalitarismo que era tan absoluto como el viejo. Gheorghiu creía que el hombre acabaría reducido a la esclavitud técnica hasta que le salvase la victoria final de Oriente sobre Occidente. Schopenhauer ya había anticipado esto, pues también él había mirado hacia Oriente y hacia el budismo buscando una salida al materialismo de su tiempo. Salomon creía que el hombre había quedado reducido a unas cuantas líneas en un cuestionario (*Frageboden*) que se podía archivar. Expuso con toda claridad cuál era la base de ese miedo: la despersonalización del hombre que habían iniciado los fascistas continuaría, no a través de Hitler, sino a través de la aplicación de la tecnología a las ciencias sociales. El positivismo había triunfado después de todo. Este temor, unido a las enormidades de la guerra, aportó los ingredientes necesarios para el talante nihilista que surgió después de 1945.

Los escritores volvieron la vista hacia Estados Unidos para demostrar que su temor estaba justificado. Sobre esa nación vinieron a centrarse dos corrientes de pensamiento. En primer lugar, se recuperó la vieja distinción entre cultura y civilización, y, en segundo, la creencia, dentro de ese marco, de que una nación que había aplicado con tanto éxito la tecnología a la organización social sólo podía ser una civilización, nunca una cultura. Considerando la sociedad tecnológica sumamente desarrollada del otro lado del océano parecía como si el hombre hubiese sido verdaderamente despersonalizado. Claro síntoma de la popularidad de este punto de vista fue un libro titulado *El futuro ya ha empezado*, de Robert Jungk (1949), del que se publicaron nueve ediciones en dos años. Jungk describía a los estadounidenses sustituyendo sus iglesias por rascacielos, y afirmaba que el

presidente consultaba con una «máquina pensante» para tomar sus decisiones políticas. Se pintaba a Estados Unidos como un país desvalido frente a la tecnología que él mismo había creado. El libro se explayaba básicamente sobre un tema tan viejo como *El Golem* (1915). Pero ya no era sólo el rabino de Praga, sino toda una nación la que se sostenía que era víctima de fuerzas que ella misma había liberado, pero que no podía controlar. Por mucho que la guerra pudiese haber cambiado las cosas, no eliminó el miedo a que el alma humana pudiese verse ahogada por las complejidades del mundo exterior. Este tema ha sido, en realidad, una constante a lo largo de estas páginas.

No tiene nada de sorprendente, pues, que el existencialismo de Sartre alcanzase gran popularidad en Francia como resultado de la guerra; aunque no el Sartre que intentaría luego infundir en sus ideas un contenido social, sino el Sartre que escribió *El paredón*, que sostenía que el hombre debía actuar sin esperanza. Una generación de escritores jóvenes, de la que el más famoso fue Albert Camus (1913-1960), interpretó variaciones sobre el tema. Camus destacó con firmeza la necesidad de conocer el mal con el fin de determinar el propio destino, de tomar una decisión existencial. «No hay sol sin sombra, y es esencial conocer la noche.» Una vez que el hombre ha conocido la noche sabe ya que él mismo es el dueño de sus días y no cejará jamás en sus esfuerzos. Es importante señalar las mayores posibilidades de este existencialismo francés en comparación con el nihilismo del que hemos hablado. Camus, lo mismo que Sartre, hizo causa común durante un tiempo con el partido comunista, aunque su insatisfacción con este vínculo aumentó al intensificarse su convencimiento de que la sociedad necesitaba libertad. Camus reconoció sin ambages la importancia del mundo exterior; de hecho, se convirtió para él en la única cosa importante. El destino era una cuestión humana que tenían que resolver los hombres.

El existencialismo francés llegó a un acuerdo con la realidad, desprendiéndose de aquella desesperación tan característica del nihilismo. Pero al principio ambos consideraban el mundo irremisiblemente perdido y a los hombres perdidos dentro de él. Se achacaba a la tecnología gran parte de la alienación del hombre de su sociedad, pero ésta no era la única fuerza que contribuía a su despersonalización.

El totalitarismo fue derrotado en Occidente. Pero para muchos, no sólo continuó existiendo en el este, sino que parecía que caminaba hacia la victoria. La Unión Soviética había ayudado a conseguir la victoria común y ahora el comunismo controlaba ya la mayor parte de la Europa central. A la pesadilla de la tecnología se sumaba la pe-

sadilla de un nuevo totalitarismo, económico, social y político. La gran repercusión que tuvo *1984*, de George Orwell, se debió a la hábil combinación de estas dos pesadillas. El hombre acabaría deshumanizado por un totalitarismo que se serviría de la tecnología para alcanzar sus fines. En la época en que Orwell escribió este libro (1949) era un hombre completamente desilusionado. En su *Rebelión en la granja* (1945), el problema se planteaba entre hombres indignos y cerdos (que contaban con sus simpatías); en *1984*, unos políticos cínicos gobernaban a una masa inerte de hombres. Orwell creía que la pesadilla no era en realidad una pesadilla ni mucho menos para la masa humana, que era demasiado estúpida para entender lo que le estaba sucediendo. Orwell tenía la impresión de que esto continuaría siendo así, de que era inevitable. Carecía de la afirmación vigorosa del mundo que poseía Camus.

Un análisis mucho más profundo de los males de la época fue *La rebelión de las masas*, de Ortega y Gasset. Aunque escrito antes de la guerra (1930), influyó sobre todo en la generación de la posguerra; fue entonces cuando el libro captó la mayor parte de su público. Europa estaba, en opinión de Ortega, entre dos etapas de desarrollo. En la primera etapa, que había durado hasta fines del siglo XIX, el liberalismo había honrado el período, había sido «el grito más noble que había resonado nunca en el planeta»; los rasgos de la segunda etapa no podían determinarse, se hallaban lejos, en un futuro distante. El rasgo determinante de la época actual era la rebelión de las masas, el paso al primer plano del «hombre masa». Ortega no utilizó este término como una expresión de clase, sino más bien para describir la inercia de la masa de humanos. Pero había algo más en juego que la simple inercia, pues el hombre masa era irracional y violento; no razonaba sino que procuraba imponer sus doctrinas por la fuerza. No sólo el fascismo y el sindicalismo eran ejemplos primordiales de esto, sino también el bolchevismo.

Ortega consideraba este fenómeno una especie de primitivismo. El hombre masa moderno era un primitivo cuya naturaleza apenas había sido rozada por la edad de oro de la civilización. Regía hoy, y en consecuencia todo se había vuelto «escandalosamente provisional». La ciencia y la tecnología, afectadas por este fenómeno, estaban cada vez más especializadas y habían perdido sus principios generales. Técnicos y científicos estaban sometidos a la misma inercia que los ahítos de coches de motor y de aspirinas. El primitivismo destruía los valores, no sólo por su irracionalidad, sino porque creaba una ciencia divorciada de la cultura. Aunque la amenaza era el bolchevismo, lo era también la concentración estadounidense en la tecnología. Europa se consideraba también en este caso una fortaleza asediada, que

no estaba a punto de perder su alma, sino que en realidad la había perdido ya. Hay partes del análisis de Ortega que suenan a ciertas, pues hemos ido siguiendo a lo largo de todo este libro ese ansia irracional de Occidente, contemporánea del primitivismo de Ortega, que comienza con el cambio del espíritu público de la sociedad europea.

El propio Ortega consideraba que el futuro estaba en nuevas afirmaciones liberales dentro del marco de una Europa unida que hubiese dejado atrás el estado nacional. El estado era su enemigo, junto con el hombre masa; impedía la acción histórica espontánea. El concepto orteguiano de unidad no era el del Occidente cristiano, sino el de un marco más amplio para las acciones del hombre, basado en la razón, la inteligencia y la libertad individual. Ortega, a diferencia de Orwell y de los otros que hemos mencionado, consideraba que la pesadilla del presente era sólo una transición; fue uno de los pocos que reafirmaron los valores liberales apoyándose en un análisis histórico de la cultura. De todos modos, era el hombre masa el que dominaba los valores en disolución del período contemporáneo. En este libro, el más famoso de los suyos, no esbozó la superación de los conflictos del período de transición del presente más que de una forma sumamente imprecisa.

Ortega se convirtió en parte de la atmósfera de la posguerra, aunque las principales manifestaciones de ésta fuesen en gran medida bastante más toscas que el análisis que él formuló. Los libros de Arthur Koestler, de los que hemos hablado en un capítulo anterior, aunaban la negación de valores permanentes con el nihilismo y la crueldad. No es díficil de entender, en realidad, cómo pudieron desembocar estas concepciones del mundo en el cinismo y en la crueldad hacia el prójimo. La afirmación de la crueldad no era nueva. Después de la primera guerra mundial hubo una exaltación general de la lucha, de la fuerza bruta. Y se ha ido haciendo patente a lo largo de este análisis una veta encubierta de crueldad. Las concepciones racistas, con su idea de lucha y de tipología, desembocaron en los campos de concentración y en el exterminio masivo. Pero esto es un ejemplo extremo. También en el amor a lo extraño del romanticismo y en la tendencia hacia una inversión de valores con el cambio del espíritu de Europa había una veta de crueldad. La hemos visto ejemplificada en el humor de Wilhelm Busch. Sin embargo, después de la segunda guerra mundial esta crueldad se agudizó, pero indirectamente, a través de una literatura popular, parte sin duda de la atmósfera que hemos esbozado.

La literatura popular sirve como ejemplo de esta crueldad; sobre todo la popularidad renovada de la novela policiaca. Sherlock Holmes era, como todos sabemos, un caballero que nunca se habría re-

creado en la brutalidad. Ese género literario era, sin duda, una fuga de la realidad hacia la acción, pero no hacia la crueldad. George Orwell comparó este tipo de literatura con una popular novela policiaca de la década de 1940, *No Orchids for Miss Blandish*. Predominan en ella la crueldad y la perversión sexual. La delincuencia era mala sólo porque no compensaba. El policía y el delincuente eran igual de malvados; ambos carecían de todo tipo de escrúpulo moral. Pero no debe exagerarse esto. Cuando los relatos estadounidenses de Mickey Spillane llegaron a Europa la reacción fue, al principio, de horror. Sólo de un modo gradual fueron encontrando un mercado creciente. Podría decirse que esta literatura nutría un sentido del realismo creciente y que su popularidad significó el final del impulso romántico. Pero eso distaría mucho de la verdad. Dijimos que este realismo era indirecto, provocado por la creencia en la realidad del mal... o, más concretamente, de su inevitable predominio. El alma estaba ahogada por el totalitarismo y la tecnología y el panorama era desolador. Se podría también aceptar lo inevitable y disfrutar de ello, igual que el héroe de *El paredón* de Sartre. El pesimismo de la última novela de Thomas Mann, *Doctor Fausto* (1948), se basaba en un análisis de la política y la cultura en la Alemania del siglo XX. La iniciativa artística se corresponde con la degeneración política y falla, una vez más, el intento de distanciar la creatividad artística de la realidad histórica. El héroe, Adrian Leverkühn, intenta crear una forma musical pura, una música matemática: fría, precisa e inhumana. Pero al mismo tiempo el doble de Leverkühn propugna un humanismo que es impotente frente a la Alemania nazi. La alienación del hombre de sí mismo y la autocomprensión parecen resolverse a través del espíritu demoníaco que reclama al final a Leverkühn. Thomas Mann se mueve una vez más dentro de un neorromanticismo que rechaza la Ilustración, afirma el alma de un pueblo (aunque sea demoniaca) y es incapaz de sintetizar arte fuera e historia dentro. Lo mismo que su primera gran novela, *Los Buddenbrook*, su última novela termina con una visión de degeneración que correspondía al desmoronamiento de los valores mesocráticos que Mann había predicho en 1906 y cuya hora parecía haber llegado en 1948.

La psicología aumentó su influencia en la época de posguerra como una explicación, y hasta una aceptación, de una «era neurótica» que llevaba a la desesperación a escritores como Mann, que amaba el orden. Los hombres estaban mentalmente desequilibrados. Esto lo explicaba todo y, al explicarlo, lo toleraba. La tendencia de la psicología a explicar el mundo exclusivamente en función de la mente recibió entonces pleno apoyo. La crueldad y la perversión sexual eran desahogos naturales de frustraciones provocadas por la represión del

ello por el yo. De esto se deducía que los hombres eran básicamente malos desde el punto de vista convencional. La psicología, que se había convertido ya, como hemos visto, en una metafísica, proporcionaba ahora una explicación supuestamente «científica» del mal que disfrutaba de una aceptación general. De hecho, para algunos esto se convirtió en la descripción auténtica del «alma» del hombre; el enemigo no era la tecnología ni el totalitarismo, sino la frustración sexual. La psicología se impregnó de tonos románticos y sentimentales, persistiendo aquí también el impulso hacia lo irracional.

Si tomamos una película como ejemplo se ve esto con mayor claridad. *Juegos prohibidos* (1951) ejemplifica la atmósfera que hemos esbozado. Se trata de una película francesa en la que dos niños juegan en un cementerio tratando la muerte con la naturalidad y la inocencia mórbida de los muy pequeños. Pero esa película era la excepción, no la norma. Las películas italianas de después de la guerra se inclinaron por un firme realismo, abordando los sufrimientos y los problemas del hombre corriente. Pero ese realismo no transmitía una desesperación total porque siempre iba unido a actos de heroísmo de hombres y mujeres dispuestos a defender una causa moral. En Alemania, en esa misma época, el cine dio un giro tal hacia el romanticismo que resultó imposible exportarlo a Estados Unidos. El amor de madre, el sacrificio verdadero y las historias de amor conmovedoras en el marco del paisaje de la Selva Negra proporcionaban los temas. No sólo se mantenía viva la distinción entre cultura y civilización, sino que dominó en esta forma artística una insistencia renovada en el romanticismo. En Francia, lo mismo que en Italia, el realismo consistió en abrirse paso a través de las convenciones de la moralidad burguesa, más que en intentar un tratamiento diferente del material temático.

El atractivo de la novela de detectives procedía en último término de su inversión de la moralidad, más que de su realismo, y también esto formaba parte del nihilismo y del existencialismo. Si el mundo exterior no tenía en realidad sentido, ¿por qué había de tenerlo entonces la moralidad a la que estaba entregado? Esta visión de la moralidad era mucho más escandalosa y menos sutil que la búsqueda de «sinceridad» que hizo confesar a Gide su homosexualidad. Esto era un insulto directo a la burguesía. Pero eso no era nuevo, una vez más. Después de la primera guerra mundial hubo un fenómeno similar en los cabarets y cafés de las ciudades europeas, y sobre todo en Berlín. Ahora, sin embargo, se difundió mucho más y se hizo más extremado porque la supuesta seguridad de la era de la burguesía parecía haberse esfumado definitivamente. Se fruncía el ceño ante las tentativas de disfrazar el cuerpo femenino; mencionar lo inmenciona-

ble se consideraba de buen tono en muchos círculos. Bailes como el chachachá y el *jitterbug* vinieron en ayuda de esta rebelión contra las convenciones con su excitación cada vez mayor de los apetitos sexuales. La literatura obscena estaba prohibida, claro, pero la diferencia entre la pornografía y las novelas de detectives que antes mencionamos era muy leve.

La aparente búsqueda de realismo era sólo un deseo de transformar, no la sociedad, sino la moralidad personal. Hasta esto era predominantemente indirecto y parecía haber conducido sólo a una franqueza algo mayor en el ámbito sexual. La moralidad mesocrática básica, que expusimos en el capítulo sobre el liberalismo, se debilitó aún más pero no quedó abolida ni mucho menos, siguió siendo la norma de la sociedad. No han de denigrarse, sin embargo, los anhelos que todo lo que hemos analizado representa: se intentaba buscar una salida a un dilema que no era nuevo, sino una continuación del impulso global del pensamiento europeo. Un artista, Giorgio di Chirico (1888-1978) simbolizó esta continuidad cuando alabó a Nietzsche por haber enseñado que la vida no tenía sentido (1914). Intentó en sus cuadros enfrentar al hombre con objetos materiales divorciados de la cognición humana: un enfrentamiento de pesadilla entre la mente humana y una realidad que se convierte en una abstracción metafísica. El hombre de posguerra se enfrentaba a su mundo de un modo similar.

Pero no era así en todos los casos ni mucho menos. Algunas de las inteligencias más destacadas estaban interesadas, de nuevo, por el problema de la libertad. Uno de los pintores compañeros de Chirico, Max Beckmann (1884-1950), estaba interesado en el destino del individuo, su esencia y sus orígenes. Respondió a estas cuestiones destacando el misterio de la vida, lo desconocido, que era la única realidad. Había que penetrar en la realidad tan profundamente como fuese posible. Pero rechazó el sentimentalismo, el misticismo del sentimiento; intentó, más bien, plasmar la vitalidad del hombre en líneas claras y directas, hacer sus cuadros lo más simples posible. Esta solución al problema del individualismo disparó la imaginación, sobre todo en arquitectura. Para Le Corbusier, la tecnología había creado el caos en el pasado, pero ahora podría usarse para construir, mediante formas claras y simples, expresiones exteriores de creatividad. Toda una escuela de arquitectos intentó infundir imaginación personal en simples construcciones técnicas. Quizá fuese en la arquitectura donde el mundo de posguerra halló su forma artística más audaz y original. Pero esta solución al dilema humano era, evidentemente, una solución limitada y demasiado simbólica para que tuviese una influencia generalizada.

La arquitectura transformó las ciudades europeas, pero tuvo poca influencia en el pensamiento europeo. El interés por el individualismo y la libertad individual estuvo vinculado, más bien, al renacimiento de Occidente. Fue ganando fuerza al mismo tiempo que los movimientos pesimistas de los que hemos hablado. No es difícil explicar este renacimiento. La propia desorientación de la sociedad hizo volverse a los hombres hacia sus raíces espirituales y éstas chocaban claramente con aquella sociedad totalitaria basada en fundamentos no cristianos explícitos. Se afirmó que el totalitarismo había llegado precisamente porque los hombres habían abandonado el cristianismo. El conflicto de posguerra entre Occidente y el mundo comunista fortaleció esa interpretación de los acontecimientos. Tanto los fascistas como los comunistas eran ateos, y en consecuencia Occidente debía volver a sus fundamentos cristianos tradicionales.

Este razonamiento habría sido menos efectivo si ciertos movimientos cristianos no hubiesen llevado ya tiempo ejerciendo una atracción constante. El existencialismo protestante y el neotomismo católico tenían una tradición entre los intelectuales que ya hemos analizado. Fueron ellos quienes revitalizaron entonces la tradición cristiana de posguerra. En Alemania, Ernst Jünger repudió la doctrina de su juventud y en su *Sobre los acantilados de mármol* (1940) halló su camino de vuelta al protestantismo. En Inglaterra, por la misma época, C. E. M. Joad, un destacado agnóstico, confesó que los nazis le habían hecho volver a centrar el pensamiento en la religión.

Las razones de Joad para la conversión apuntan a la esencia del resurgimiento protestante. Lo que ocupaba su pensamiento era el problema de la maldad humana. Esta maldad estaba tan generalizada que no podía considerarse simplemente un subproducto de circunstancias sociales o políticas desfavorables; hacía falta un enfoque distinto. Para Joad, el cristianismo proporcionaba la solución, permitía al hombre afrontar la realidad de la maldad y luego trascenderla. El renacimiento protestante estaba profundamente interesado, y es muy natural, por la pecaminosidad del hombre y la maldad que resultaba de ella. De orientación existencial, pedía al hombre que afrontase su naturaleza pecadora, que la entendiera y que tuviera fe en Dios.

La influencia de Karl Barth adquirió entonces mayor importancia de la que había tenido antes de la guerra. La iglesia no debía entrometerse en el evangelio social ni en el estado; debía servir sólo a un Dios trascendente y absoluto. Barth llegó a manifestar públicamente el deseo de que la iglesia fuese de nuevo perseguida para que pudiese purificarse y volver a la realidad de la relación hombre-Dios. Esta ideología tendió a considerar las mejoras sociales, en realidad la so-

ciedad existente, como algo secundario frente a una necesidad religiosa sentida. El ideal cristiano de una sociedad de amor era una visión que no podía realizarse en el presente ni en un futuro determinable siquiera. El existencialismo cristiano, que sostenía que el hombre pecador era impotente ante Dios y le decía que debía someterse incondicionalmente a la fe, simbolizó la desesperación respecto al mundo, lo mismo que después de la primera guerra mundial. Pero esta desesperación no iba dirigida hacia el nihilismo, sino más bien hacia una revitalización de la religión en la dimensión del individuo. Era un intento de hacer significativa la religión a través de la vida de cada individuo... y hacerla relevante para su condición existencial.

Esta aceptación de la religión por la fe significó el rechazo de la religión como un fenómeno histórico que había conducido a la crítica bíblica a hombres como Strauss, en el siglo anterior. Teólogos importantes concebían ahora tanto a Cristo como las Sagradas Escrituras como símbolos del enfrentamiento eterno del hombre y la fe, por la decisión del hombre de hacer de ese enfrentamiento la experiencia básica de su fe. No sólo era irrelevante, pues, la historia, sino también la idea de progreso. El progreso traía consigo, no sólo el bien, sino también el mal. Nunca se podría alcanzar el ideal cristiano, aunque quizá fuese posible aproximarse a él. Para hombres como Paul Tillich (1886-1965) y Reinhold Niebuhr (1892-1971) los ideales y valores humanos eran relativos; nunca podrían aportar normas absolutas. El problema del mundo era que los hombres, ignorando la maldad intrínseca que había dentro de ellos, habían exaltado lo humano hasta convertirlo en una nueva idolatría. Era evidente que el humanismo, tal como lo habían entendido algunos intelectuales como Stefan Zweig en la década de 1920, se rechazaba ahora como había sido rechazado entonces. La razón no era la medida de todas las cosas, no era la realidad última. Si el hombre era pecador, ¿cómo podía aportar por sí solo ideales válidos?

Pero algunos existencialistas protestantes intentaron que sus ideas religiosas tuviesen una relevancia más inmediata para la sociedad del presente. Reinhold Niebuhr, que trabajaba en Estados Unidos, fue importante en este aspecto. El objetivo de la religión era esforzarse por la fe, la inmediatez inquietante y desazonadora del enfrentamiento entre Dios y hombre. A través de este enfrentamiento los hombres alcanzaban una visión de la historia y una perspectiva de su funcionamiento que les permitía comprender las necesarias limitaciones de la actividad humana. Una vez que habían comprendido esto, estaban ya mejor equipados para trabajar por conseguir la mejor sociedad posible en la tierra. Ya no habría conceptos absolutos que fomentasen en el hombre la fe en que se podía alcanzar la perfección en la socie-

dad humana, en que él no era una criatura pecadora ante Dios. Ni la vida ni la historia se podían interpretar exclusivamente en sus propios términos. Los fallos de la civilización se debían al hecho de que los hombres actuaban con una supuesta capacidad que no poseían en realidad, y el orgullo del poder les tentaba a ir más allá de las posibilidades humanas. El ideal de la sociedad cristiana debía ser el objeto de los esfuerzos del hombre, pero éste era un objetivo que se hallaba fuera del carácter finito del proceso histórico.

John Herman Randall ha llamado a estas teorías protestantes «la quintaesencia misma del pesimismo romántico». Tenían sus raíces en el irracionalismo, y rechazaban el racionalismo como sustituto válido de la fe. Este renacimiento protestante difería, sin embargo, del nihilismo que analizamos antes. Ninguno de estos teólogos creía que nada importase, ni que el hombre fuese impotente frente a la pesadilla del mundo. Por supuesto, la sociedad era mala, estaba definitivamente perdida, si se la comparaba con la perfección cristiana. Pero el individuo podía trascender la historia y la realidad humana a través de un enfrentamiento con Dios. De este modo comprendería lo absurdo y también el mal, y podría así afirmar su libertad individual. Vería entonces la sociedad como lo que era: una creación humana con limitaciones humanas. El cristiano podría trabajar para mejorarla dentro de los límites de lo posible y no de acuerdo con un ideal de perfección total que únicamente existía fuera de la historia.

No todos estos hombres aplicaron su pensamiento a la sociedad. En los casos en que se negaron a hacerlo podrían resultar apropiadas, sin duda, las críticas de Randall. Porque este protestantismo se convertiría en una fuga hacia una realidad más profunda, no de desesperación, sino de fe distanciada de la propia vida. Otro intento protestante de acercamiento al mundo de la posguerra trataba de afrontarlo mediante una afirmación religiosa. Ésta se centraba no sólo en el enfrentamiento del individuo y Dios, sino también en la relevancia del cristianismo para la totalidad de la civilización occidental. Se esforzó por establecer una conexión positiva entre la religión y la supervivencia de esa civilización. Esta ideología se apoyaba, también, en una tradición más antigua, pues pretendía determinar la pauta de la decadencia de una civilización.

Considerando los temores esbozados antes, esta cuestión de la relación entre religión y supervivencia cultural era, sin duda, muy relevante. Se había planteado ya después de la primera guerra mundial y Oswald Spengler había respondido a ella de una forma pesimista. No había considerado necesario hacer hincapié en el cristianismo como algo necesario para el alma de una civilización. Ahora se daba una respuesta muy distinta a esta cuestión. El cristianismo se afir-

maba a sí mismo como una fuerza optimista y no pesimista, y en este caso el renacimiento cristiano llevaba a conclusiones muy distintas de aquellas a las que se había llegado después de la primera guerra mundial. Fue Arnold Toynbee (1889-1975) quien proporcionó, a mediados de siglo, la solución al problema de la decadencia de las civilizaciones, no Spengler. Su popularidad fue tan grande como la del primer Spengler, pero porque daba motivos de esperanza en vez de reforzar sentimientos de inseguridad y desesperación. Toynbee refutaba expresamente el concepto determinista de que la civilización era como cualquier otro organismo cuya duración estaba determinada por leyes biológicas, lo mismo que rechazaba la idea de que la historia tuviese un carácter cíclico.

Para Toynbee, el hombre no era un Sísifo que empujase eternamente su piedra hasta la cima de la misma montaña y luego la viese rodar otra vez ladera abajo sin poder hacer nada. El hombre era una criatura dotada de una chispa divina, y no simplemente una estadística. Se reafirmaba el individualismo como una fuerza histórica. El hombre podía construir su propio destino; no había razón alguna para que tuviese que caer inevitablemente bajo el dominio de la tecnología o del totalitarismo. Sin embargo, Toynbee no consideraba tampoco que el individuo fuese completamente autónomo, que estuviese guiado exclusivamente por su propia razón. Sólo podía salvarse si reaccionaba a los desafíos de su época con un impulso espiritual revitalizado. En toda esta concepción de la civilización era básico lo que él llamó las «facultades espirituales de ahorro» del hombre. La tolerancia de la Ilustración fue efímera porque no se basaba en las virtudes cristianas de fe, esperanza y caridad, sino en la desilusión, el recelo y el cinismo. Las virtudes cristianas eran la esperanza de la civilización occidental y si el hombre occidental revitalizaba sus facultades espirituales superaría la pesadilla de su época y su civilización sobreviviría.

Conviene decir que Toynbee calificaba el racionalismo de la Ilustración de cínico. No había ninguna alternativa al resurgimiento espiritual, y con ello se refería al cristianismo de Occidente. Su argumento básico era que la civilización occidental era una civilización cristiana y que en esto residía su salvación: sólo había que conseguir que los hombres lo comprendieran y reaccionaran ante el desafío. Toynbee rechazó a Spengler pero compartía con él un concepto importante: la distinción entre cultura y civilización. La civilización estaba condenada, tanto para Toynbee como para Spengler, si perdía ese impulso espiritual que la hacía una cultura. El concepto de la esencia básicamente cristiana de Occidente estaba, de este modo, unido a una distinción que aunaba el pensamiento europeo con el

punto de vista romántico y el neorromántico posterior. Estas «facultades espirituales», la única salvación, se hallaban más allá de la realidad externa; eran la única fuerza «auténtica», en términos cristianos, que podía salvar al hombre. Para Toynbee, como para los románticos, esa fuerza debía penetrar en la realidad para resultar operativa por el bien de la sociedad. Pero esta penetración no llegaría con la espiritualización del poder del estado, sino a través de las virtudes cristianas del individuo.

Para Toynbee, como para otros pensadores protestantes, esa visión cristiana del futuro estaría formulada en función de la sociedad cristiana ideal. A los retos del presente respondía «con los ojos puestos en una luz resplandeciente». Esta respuesta no dependía de nadie más que del propio cristiano, al que Dios podía salvar a través de Cristo, y en esa salvación estaba la esperanza de la continuación de la civilización cristiana. No es difícil comprender por qué las ideas de Toynbee se difundieron por la mayor parte de Europa. Ofrecía esperanza para el futuro y rechazaba el racionalismo en favor de los impulsos espirituales más profundos, y todo dentro del marco del individualismo. Y respaldaba esto con un análisis monumental de toda la historia conocida, mucho más minucioso y mucho más académico, sin lugar a dudas, que el de Spengler. Acompañaba a esta concepción del Occidente cristiano el atractivo de la verdad histórica.

Toynbee no estaba solo. Hubo muchos otros individuos que fueron interesándose progresivamente por el análisis de Occidente como depositario de la tradición cristiana con el fin de encontrar una ideología para la época. Thomas Stearns Eliot (1888-1965) se incluye en este grupo por sus últimas obras en prosa. El poeta de «La tierra devastada» halló su camino de vuelta al cristianismo, lo mismo que lo había hallado el autor de *Tormentas de acero*. Tenía que haber una relación necesaria entre cultura y religión, y para Eliot se trataba de una relación sutil, y sin embargo tangible, que debía informar toda cultura válida. Eliot no negaba la validez de otras religiones fuera de Occidente (tampoco lo hacía Toynbee), pero la cultura occidental debía ser una cultura cristiana. Es más, esa cultura cristiana daba unidad a Occidente; «el cristianismo debería ser uno solo». Eliot no decía esto en un sentido católico; aceptaba la diversidad de ideas y de sectas dentro del conjunto. Creía, como John Stuart Mill, que de un conflicto interminable de ideas surgiría ampliada y clarificada la verdad.

Sin embargo, Eliot postuló la necesidad de un consenso cristiano para que existiera una verdadera cultura. Creía, como Ortega, que los individuos estaban viviendo, en el período presente, en una «especie de calma ecuatorial» entre vientos doctrinales opuestos. Había que elegir entre una cultura pagana y mal desarrollada por una parte y una cul-

tura religiosa aunque imperfecta, por la otra. La perfección no se puede alcanzar en la tierra, pero la forma de vida cristiana era la solución frente al totalitarismo y el materialismo. Filosofías como el liberalismo y la democracia no eran suficientemente buenas: la democracia, sin el impulso espiritual, podía degenerar en totalitarismo, mientras que el liberalismo carecía de todo principio de unidad. Por tanto, era necesaria una forma de vida cristiana común y la educación debía proporcionar la identidad entre creencia y aspiración, fundamento de una cultura común definida en términos cristianos. Los hombres debían ser educados para pensar en categorías cristianas para que la cultura occidental no degenerase en una civilización pagana.

Eliot creía que era necesaria una iglesia e insistía en la naturaleza sacramental de la fe. El suyo era un cristianismo anglicano, y creía que la iglesia, como expresión de la forma de vida cristiana, tenía una función en el mundo y no estaba divorciada de él como pensaban los existencialistas. A través de ella volvería a recuperar Occidente la unidad cultural. He aquí otro motivo de la popularidad de esta idea. Había dos factores que fomentaban la búsqueda de la unidad de Occidente. La guerra se consideraba parcialmente una consecuencia del enfrentamiento de estados nacionales; para poner fin a futuras guerras hacía falta una Europa unida en torno a ciertos principios vinculadores. La penetración soviética en Europa reforzaba la necesidad de unidad en la ya asediada fortaleza de Occidente. Los principios vinculadores del cristianismo podían aportar esa unidad. La idea de un Occidente cristiano adquiría así un matiz positivo y esperanzado, en una coyuntura en la que una interpretación spengleriana habría entregado a Europa, en una decadencia inevitable, sin resistencia, al sistema soviético.

Los problemas que planteaba esta ideología son bastante fáciles de exponer. No había lugar para los no cristianos en esta definición de Occidente, y Toynbee veía en el judaísmo, por ejemplo, un mero fósil histórico sin impulso espiritual. Esto recuerda a los primeros románticos, que sostenían que quien no era cristiano no podía tener verdaderos sentimientos. Además, si se concebía Europa como una unidad ideológica se la separaba del resto del mundo. Lo más grave de todo era que la sociedad buena se posponía para el futuro, y un futuro lejano además. No fue ninguna coincidencia el que en el mundo de la posguerra surgiese un nuevo interés por las ideas apocalípticas de la Edad Media. La sociedad buena llegaría por medio de un cristianismo revivido al «final» de los tiempos, tras un largo período de incubación. Como vimos, para algunos protestantes esto quedaba tan lejos en el futuro que creían que la sociedad humana nunca podría ser más que una aproximación del ideal último; a los hombres

les iría mejor si comprendían este hecho. Para otros, debía producirse primero un resurgir de las facultades espirituales e individuales y entonces la civilización podría iniciar una tendencia ascendente tras la visible decadencia del presente.

Al mismo tiempo que este renacimiento cristiano, se produjo en el mundo de la posguerra la formación de partidos políticos cristianos. La democracia cristiana había sido perseguida por todos los regímenes fascistas y surgía ahora con fuerza renovada. Estos partidos eran, como quizá se recuerde, católicos en origen. Fuera de Italia, procuraron, sin embargo, trabajar a través de un mensaje cristiano vago y generalizado. De todos modos, estos partidos experimentaron un cambio significativo. Al principio, sobre todo en Italia, los democratacristianos habían sido reformadores con una visión de la acción social del catolicismo siempre presente. En el mundo de la posguerra el componente social fue desplazándolo progresivamente el conservadurismo. El partido italiano se escindió en dos facciones debido a este problema. La democracia cristiana se convirtió en Alemania, Austria e Italia en el partido que garantizó las relaciones de propiedad al garantizar la estabilidad social. Además, estos partidos adoptaron un punto de vista económico estrictamente liberal. Se puede decir que los partidos cristianos se convirtieron en los partidos conservadores, un nuevo conservadurismo (como pensaban ellos) que se apoyaba en principios cristianos como garantía de estabilidad.

En los casos en que intentaron una reforma, el partido tendió a escindirse en facciones. Se afirmó la tradición más antigua de «autoritarismo cristiano», oponiéndose a la tradición de reforma cristiana. Así, en Francia, donde existían otros grupos de intereses conservadores en política, los democratacristianos (MRP) no pudieron salir adelante. En Alemania, el partido consiguió atraer a los protestantes aunque mantuvo el carácter de democracia cristiana específicamente católico. Por ejemplo, en Alemania, siempre que el partido dominaba, el sistema escolar público pasaba a estar bajo el influjo de la iglesia, católica o protestante. En la educación, siempre un área delicada para los católicos, se rechazaba la separación entre iglesia y estado. Estos partidos compartieron una concepción de Europa como un todo cristiano; aceptaron los ideales de una civilización occidental específicamente cristiana. Este anhelo de unidad se entretejía con una visión histórica de la Edad Media en la que se sostenía que Europa había estado unida tanto política como religiosamente.

La estrecha relación entre iglesia y estado resultante habría horrorizado a un existencialista cristiano como Karl Barth, que quería liberar la religión de ataduras exteriores. Algunos de los que participaron en el renacimiento cristiano tendieron a utilizar el cristianismo

como una consigna política de conservadurismo más que como una llamada para el tipo de renovación cultural que había ocupado el pensamiento de Toynbee o de T. S. Eliot. Se corría un gran peligro de que ese cristianismo político pudiese desacreditar el renacimiento cristiano, y de hecho este renacimiento había desaparecido en todas partes en la década de 1960. La preocupación materialista por las victorias políticas era difícil de conciliar con la renovación espiritual de la civilización occidental.

Estos partidos políticos no eran el único signo del renacimiento católico cristiano en Europa; también revivió otra tradición. Desde principios de siglo, un grupo de intelectuales, sobre todo en Francia, había combinado el tomismo con la devoción a la libertad y a la democracia. Su inspiración fue Péguy, y su principal portavoz, antes y después de la guerra, Jacques Maritain. Se oponían también al racionalismo del siglo XVIII, no porque fuese racional, sino porque rechazaba los fundamentos del pensamiento católico, que eran razonables y divinos al mismo tiempo. Ya hemos analizado la ideología de este grupo de pensadores. Ofrecieron al mundo de la posguerra una concepción tradicional y segura del universo, y al mismo tiempo, libertad individual a través del concepto católico del libre albedrío. Esta libertad era esencial para la sociedad, igual que lo era para el mismo hombre. Se integró el individualismo con la cosmología sobre una base divina. Ya indicamos en un capítulo anterior que este pensamiento católico continuó el ideal liberal de libertad individual hasta mediados de siglo, en una época en que, aparte de los socialdemócratas, existía con una base racional sólo en el pensamiento de intelectuales aislados como Ortega y Gasset.

El cristianismo jugó un papel a mediados de siglo que no había jugado en el pensamiento de los hombres desde los primeros románticos y conservadores del siglo anterior. Ofrecía seguridad en medio de una disolución de las certezas, una salida a los dilemas que habían planteado hombres como Orwell y Gheorghiu. El nihilismo y el cinismo nunca habían satisfecho los anhelos de los hombres en épocas inseguras; siempre hacía falta una ideología más positiva. Estos anhelos los satisfizo el renacimiento cristiano.

Pero, ¿y la izquierda? El marxismo y la socialdemocracia salieron fortalecidos de la guerra, sin duda. La socialdemocracia salió de la guerra para enfrentarse con un grave dilema. El comunismo había propugnado un frente popular durante la época fascista. Ante la amenaza del fascismo tuvo que olvidarse la profunda fisura que separaba a los marxistas. Pero cuando los soviéticos penetraron en Europa central, aumentó la presión sobre los partidos socialdemócratas y éstos tuvieron que elegir entre colaborar con el comunismo o mante-

nerse aparte y hostiles. Los socialdemócratas alemanes se plantearon ese dilema (1946) y, ante la división de Alemania, rompieron con los comunistas. Los socialistas franceses rechazaron también la idea del frente popular a pesar de que habían sido los primeros en proponerla antes de la guerra. En Inglaterra nunca se planteó el dilema debido a la debilidad del comunismo. Pero en Italia los socialdemócratas se escindieron, formando la mayoría, bajo la dirección de Pietro Nenni desde 1947 hasta 1963, un frente popular con los comunistas contra los democratacristianos. Esta misma elección que hicieron al repudiar el frente popular impulsó a estos partidos a una posición moderada, a un claro revisionismo, que anteriormente nunca había logrado aceptación entre todos sus miembros.

La prosperidad económica aceleró aún más el proceso de separación de la socialdemocracia y las ortodoxias marxistas. La flexibilidad ideológica se convirtió en la norma, y pronto llegó a ponerse en entredicho hasta la terminología marxista. A Karl Marx podía haberle parecido que el *embourgeoisement* del movimiento contra el que había luchado durante toda su vida era ya completo. Sin embargo, la actuación parlamentaria en favor de la reforma social siguió siendo un objetivo socialdemócrata, aunque surgiesen disputas sobre el alcance de la nacionalización de los medios de producción necesario para alcanzar los fines de una sociedad más justa. Estos partidos, en su vinculación cada vez más ferviente al gobierno representativo en contraposición a cualquier forma de autoritarismo, laico o cristiano, se convirtieron, en realidad, en el soporte de la tradición liberal en el mundo de posguerra. Basaron su planteamiento no, como hicieron los intelectuales católicos, en los dictados de la divinidad y la razón, sino en la necesidad de reforma social y en un enfoque de esa reforma que entrañaba, en una medida creciente, un análisis pragmático de las necesidades concretas de la sociedad. Los socialdemócratas aceptaban un análisis marxista de la historia pero desviaron el foco de la lucha de clases a la razón humana.

Los partidos socialistas eran grandes y sin embargo hasta finales de la década de 1960 no lograron mantenerse durante un período continuado en el poder. Tras su revisión del marxismo, quizá su atractivo político fuese demasiado vago. Corrían el peligro de convertirse en un simple partido alternativo que defendiese prácticamente la misma política que sus adversarios. En el ámbito de la política exterior satisficieron continuamente esas expectativas. Inglaterra fue una excepción en esto. El partido laborista llegó al poder después de la guerra y nacionalizó parte de la economía. Pero ha estado asediado desde entonces por agrias disputas sobre si la nacionalización debería conservarse en el programa del partido o si debería eliminarse.

Los socialdemócratas, con todos sus conflictos y dilemas, ofrecían un compromiso con el gobierno representativo y con las ideas liberales de libertad sobre una base no religiosa. El que su filosofía y su programa no triunfasen durante casi dos décadas después de la guerra puede ser indicio de una decadencia aún mayor del liberalismo. Pero, en ocasiones, tanto en Francia como en Italia, los partidos comunistas se convirtieron en los partidos políticos mayoritarios, y a duras penas se les pudo mantener fuera del poder mediante gobiernos de coalición y maniobras políticas. Evidentemente, se trataba de una ideología que era a la vez positiva y global. Además, el comunismo podía prometer reformas radicales mediante la abolición del capitalismo, cosa que no podía proponer ningún otro partido. Para los trabajadores y campesinos que no participaban de la nueva prosperidad europea eso resultaba atractivo.

De hecho, si para algunos el comunismo era ante todo una ideología, hay pruebas sobradas de que muchos que lo aprobaban en Francia y en Italia no concebían el movimiento en esos términos. Ellos querían «tierra y pan» y los comunistas lo prometían, eso era suficiente. Los campesinos italianos iban a la iglesia los domingos y a las asambleas comunistas los sábados. Ninguna prohibición rigurosa de adhesión al comunismo podría tener éxito entre los católicos italianos. La fuerte tradición anticlerical de Italia y de Francia contribuyó sin duda a que se produjese este fenómeno. Mientras tanto, la situación de los intelectuales en el partido se hacía cada vez más difícil. El técnico del partido había triunfado ya sobre el intelectual en la década de 1920; el pensamiento libre se veía obstaculizado progresivamente por la fidelidad obligatoria a la línea del partido. Esa línea del partido llegaba ya claramente de Moscú y reflejaba las ideas y actitudes de Iósif Stalin. Las purgas de la década de 1930 habían hecho que el dominio de Stalin sobre el comunismo europeo fuese casi absoluto, y la realidad de la presencia rusa en Europa después de la guerra completó ese proceso.

No tiene nada de sorprendente el que la mayoría de los intelectuales comunistas se sintiesen a contrapaso en un momento u otro. Los intelectuales marxistas que tuvieron alguna influencia no eran miembros del partido sino individuos cuyos objetivos coincidían, según ellos pensaban, con los del comunismo y que querían colaborar. Un buen ejemplo de esto fue Sartre, a mediados de los años cincuenta. Aunque los intelectuales se veían forzados a abandonar el partido, persistía el atractivo del marxismo entre ellos, divorciado de una organización comunista que se proclamaba única depositaria de la verdad. En 1941, Edmund Wilson preguntó desde Estados Unidos si quedaba algo válido del marxismo, y quería decir con eso válido para un

compromiso ideológico serio. Creía que el deseo de liberarse de los privilegios de clase basados en el origen y en la diferencia de ingresos, la explotación de unos por otros y, por último, la idea de una sociedad corporativa dirigida por la inteligencia consciente y creadora de sus miembros eran aún propuestas viables que merecían adhesión. Al mismo tiempo rechazaba como ya no válidas la expropiación de los medios de producción por el estado y la dictadura del proletariado.

Wilson aceptaba, en suma, lo que siempre había sido tan atractivo para los marxistas del corazón, y seguía en esto un impulso característico que pervivía fuera de los límites del partido. Atribuía los rasgos autoritarios de la doctrina al trasfondo alemán de Marx y Engels. Como hemos visto, esa tesis es insostenible. De todos modos, en la década de 1940 los aspectos autoritarios de la ideología habían eclipsado aquel marxismo que él consideraba válido.

Fue muy poca la literatura o el arte de importancia que se produjeron en la Unión Soviética y en la Europa oriental comunista después de la guerra o durante la década posterior. El intelectual marxista creador se hallaba aislado de un comunismo que le rechazaba y de un socialismo que se había desplazado hacia la derecha. Con la excepción de Inglaterra, donde un sector del partido laborista continuaba apoyando los presupuestos marxistas básicos, los intelectuales marxistas continuaron en su aislamiento.

El partido comunista de la posguerra asumió un doble aspecto. Era ya, por una parte, un partido de masas apoyado por las masas, y estaba entregado, por otra, a la rigidez doctrinal. Esa rigidez se acentuó con el desarrollo de la Guerra Fría y con la necesidad de elegir bando. En esta situación no fue sorprendente que Moscú ejerciese unos controles cada vez mayores. Los controles rígidos no impidieron que surgiese alguna actividad creadora literaria meritoria, sobre todo en la Unión Soviética. La música había escapado siempre a la rigidez estricta del control dogmático, aunque Shostakóvich hubiese sido censurado en la década de 1930. Hubo, sin embargo, hombres como Sholokov, cuyo ciclo de novelas sobre los cosacos del Don alcanzó un elevado nivel literario. Pero faltaba la experimentación, como la que había habido en la nueva Unión Soviética de la década de 1920. La emoción intelectual de la poesía soviética y especialmente las películas habían causado una impresión profunda entonces en Occidente. Esto ya no sucedía.

El final de la era de Stalin debilitó por un breve período de tiempo este control. El estallido subsiguiente de una creatividad reprimida durante tanto tiempo resultó sorprendente, sin duda. Ilya Ehrenburg intentó una vez más experimentar en la Unión Soviética con el

realismo socialista, mientras que en Polonia se produjo un cierto renacimiento de la poesía y de la prosa. Este tipo de creatividad no era necesariamente antimarxista, pues hasta los intelectuales marxistas tenían ahora una nueva oportunidad. La relajación del control estricto demostró también que aún pervivía una corriente de romanticismo y de nacionalismo: la revolución húngara (1956) comenzó con una lectura de poesía por un grupo de estudiantes. También es significativo el que György Lukács, al que destacamos antes como el teórico marxista moderno más original, se incorporase al gobierno comunista nacional del primer ministro Nagy. La rebelión fue aplastada por tropas rusas y gradualmente se fue liquidando el período de apertura doctrinal.

Esto sirvió para demostrar, sin embargo, que el marxismo aún seguía vivo, aunque de forma extraoficial, como un movimiento intelectual más que un movimiento político de poder. Volvió a salir a la superficie en la década de 1960. En ese período, una nueva generación de estudiantes, la mayoría de ellos nacidos durante la guerra, recurrieron al marxismo para cambiar una sociedad cuyas estructuras consideraban petrificadas y que pretendía disfrazar su deseo de dominar a otros a través de una lealtad hipócrita a la democracia. Los motivos de esta rebelión no eran tan distintos a los de la rebelión generacional anterior de la que hablamos en el capítulo 1 de este volumen. También en este caso la habían precedido largos años de prosperidad y seguridad, aunque problemas concretos, en especial la guerra de Vietnam, alimentasen la rebelión. Estos estudiantes no recurrieron a la ortodoxia marxista, sino más bien a la teoría crítica, que ya analizamos en el capítulo anterior. Herbert Marcuse suministró la teoría de esta «nueva izquierda» en su libro *El hombre unidimensional* (1964), en el que se decía que la conciencia individual era el instrumento necesario para abrir un universo cerrado y unas estructuras petrificadas. Esta conciencia debía basarse en la totalidad de la existencia humana, que como mejor se expresaba era a través de las dimensiones estética y artística de la sociedad en que los individuos vivían. Se utilizaba el marxismo como un método de crítica cultural y esto otorgó a los intelectuales el orgullo de situarse como la vanguardia de la acción revolucionaria. Los estudiantes alemanes no siguieron, en general, esta línea. Poseían una tradición nacional a la que podían remitirse: los consejos de soldados y trabajadores que habían formado parte de las revoluciones radicales después de la primera guerra mundial.

La rebelión estudiantil acabó desembocando en la violencia, pues se negó a utilizar las instituciones existentes y se enfrentó sin éxito a las autoridades en Berlín y París y en las universidades de Estados

Unidos. Esta rebelión de la juventud no condujo a ningún cambio permanente. No creó movimientos juveniles ni obras literarias de gran mérito como lo había hecho la rebelión generacional anterior. De todos modos, en Alemania varias nuevas causas revivieron en la década de 1970 un movimiento de protesta de hombres y mujeres jóvenes. Los problemas ecológicos parecían apremiantes, así como la amenaza que suponía para la vida humana el uso de la energía atómica, que entonces se creía que resolvería el problema energético de la mayoría de las naciones. Los llamados verdes alemanes eran una alianza heterogénea de ecologistas, pacifistas, feministas y los que se decían fieles a algún tipo de marxismo, desde la ortodoxia a la teoría crítica. Los verdes, a diferencia de la nueva izquierda, decidieron trabajar dentro de las instituciones existentes, y consiguieron acceder a los parlamentos federales y locales alemanes.

El fascismo europeo no revivió después de la segunda guerra mundial, pero sus fragmentos estaban diseminados, dispuestos para el uso. El racismo aún seguía presente en la terminología popular y en las actitudes populares. Sin embargo, en Europa parece haber sobrevivido más como una tipología que como la visión coherente del mundo que fue en otros tiempos. Francia puede servir para ejemplificar esto. No hubo, ciertamente, ningún asunto Dreyfus, pero con las rebeliones coloniales contra el dominio francés se instauró en la vida política francesa una amargura que aumentó con la debilidad de la IV República francesa. En esta situación, el antisemitismo pasó a ocupar un nuevo primer plano, no como parte de una ideología racista coherente, sino relacionado con un anhelo indirecto de cambio.

El movimiento poujadista (1955-1958) fue una rebelión de pequeños comerciantes y tenderos que utilizó los argumentos racistas y antisemitas tradicionales contra la IV República. Hizo mucho ruido, pero carecía de cohesión ideológica. El racismo tendió durante un tiempo a recaer en el antisemitismo tradicional y aún seguía vigente el estereotipo del judío. Esta situación cambió a finales de la década de 1960, cuando antiguos súbditos coloniales emigraron a la madre patria después de la independencia. Francia recibió un aflujo considerable de argelinos, e Inglaterra un gran número de población negra, india y pakistaní. Estas nuevas poblaciones hicieron revivir el racismo en ambos países, dirigido primordialmente contra los negros y los individuos de color, pero que también incluía a veces a los judíos. El Frente Unido de Inglaterra fue mucho menos eficaz que el FNP (Front Nationale) de Francia, dirigido por Jean Marie Le Pen en la década de 1980. Aunque ninguno de los dos movimientos tenía la menor posibilidad de alcanzar el poder, ni de convertirse siquiera en una fuerza política decisiva, ambos demostraron que el racismo, a

pesar de estar asociado con el asesinato masivo en la Alemania nacionalsocialista, aún seguía vivo, y podía utilizarse cuando la ocasión lo permitiese.

El racismo y el nacionalismo plantean el problema de la pervivencia del impulso romántico al que estos movimientos estaban históricamente vinculados. ¿Ha llegado a su fin, cuando termina el siglo XX, este talante que constituye gran parte del tema de esta obra? El rechazo de la razón de muchas de las alternativas que había creado la segunda guerra mundial significó una prolongación de ese talante. Los seres humanos intentaron penetrar la realidad para encontrar no sólo sus raíces, sino también su verdadero yo. A veces el verdadero yo se halló en las conclusiones pesimistas del existencialismo secular o en un enfrentamiento con Dios. Lo importante es que se hallaba fuera de la propia sociedad. Toynbee o Eliot, por ejemplo, quisieron preservar su cultura haciéndola reaccionar a las crisis de mediados de siglo mediante una reforma espiritual. Sólo se podía garantizar la supervivencia si los principios cristianos guiaban a Occidente. Pero el renacimiento cristiano entre los intelectuales no estaba destinado a durar. Había concluido ya en la década de 1960. En cuanto se alejó la conmoción inmediata de la guerra, las ideologías seculares ocuparon de nuevo el primer plano, intentando explorar el espíritu interno de hombres y mujeres. En medio del auge de la psicología hubo una tendencia después de la segunda guerra mundial a considerar todos los problemas como problemas mentales. Sin embargo, existía también un nuevo interés científico en el trabajo de grupo, ejemplificado por las nuevas iniciativas en psicología social y su utilización de datos empíricos.

El interés por la naturaleza del grupo era un reflejo de la realidad política: movimientos como el fascismo, el socialismo y el comunismo, que eran tan fuertes después de la primera guerra mundial, eran sintomáticos de una nueva política de masas que actuaba en gran parte como Le Bon había predicho que lo haría, mediante el uso de símbolos, de concentraciones y manifestaciones multitudinarias (centradas en un caudillo), y daban al individuo la sensación de participación. El gobierno parlamentario, con sus partidos políticos, sus debates y sus grupos de intereses rivales no podía competir con esto. Parecía fragmentar a la sociedad en vez de proporcionarle la clase de cohesión que la gente pedía en épocas de crisis. Ya vimos cómo, después del cambio en el espíritu público de la sociedad europea, triunfó en muchas naciones la política antiparlamentaria en el período de entreguerras.

La segunda guerra mundial pareció haber restaurado la política parlamentaria en Occidente y haber puesto fin a la política de masas

que había dominado Europa en el período de entreguerras. La parafernalia básica de la política de masas siguió existiendo en la Europa oriental comunista: la importancia del dirigente, de los símbolos, las concentraciones de masas y las manifestaciones. Pero parece dudoso que esos elementos conservasen su eficacia: esa política se imponía ahora desde arriba y no satisfacía ya necesidades de hombres y mujeres en crisis, como lo había hecho anteriormente en el período de entreguerras. El resurgir del planteamiento liberal fortaleció en Occidente el gobierno parlamentario. Aportó un consenso entre partidos políticos divergentes, desde los democratacristianos hasta los socialdemócratas, pasando por los llamados partidos liberales. Todos estos partidos políticos apoyaban, en grados diversos, la libre empresa y la libertad política, y tendían a sustituir el compromiso ideológico por consideraciones pragmáticas.

¿Iba acompañada esa vuelta al liberalismo del tipo de moralidad que, como vimos en el capítulo 6 del volumen primero de esta obra, había atemperado y moderado el ideal liberal de libertad? El evangelio del trabajo, del triunfo, estaba vivo sin duda en la generación de la posguerra inmediata que tuvo que reconstruir su vida, y la idea de respetabilidad continuó dominando las relaciones sociales. La forma de vida de las clases medias, que dominaba por entonces toda la sociedad, se mantenía firme. La pauta moral de respetabilidad que había acompañado al «reto de la libertad» dominaba también a la Europa comunista. Después de todo, hacía mucho que había conquistado a las clases trabajadoras y también allí se consideraba esencial para proporcionar coherencia social.

Con el paso del tiempo esa moralidad cedió en Occidente (pero no en el Este) para acomodarse a los nuevos estilos de vida de las generaciones más jóvenes. Se impuso una tolerancia mayor con los que antes habían sido excluidos de la sociedad por su comportamiento excéntrico o sus tendencias sexuales. El movimiento de derechos de las mujeres volvió a revivir, exigiendo igualdad entre los sexos con mucho más éxito que el movimiento de principios de nuestro siglo. Esta mayor tolerancia, la ampliación de los límites de lo que se consideraba aceptable, se debió en gran medida al éxito del movimiento de derechos civiles en Estados Unidos y a su repercusión en Europa. La lucha prolongada pero victoriosa en favor de los derechos de los negros puso en marcha exigencias de libertad individual por parte de la juventud de clase media. Y, sin embargo, aunque esta rebelión amplió el ámbito de lo que se consideraba aceptable, la idea de respetabilidad se mantuvo intacta.

Vemos una vez más en este caso cómo una cuestión que se planteó en la introducción de la obra pervive a lo largo de la mayor parte

del siglo XX: todo individuo debe tener una autoridad con la que se le pueda relacionar. Dos guerras mundiales puede que hayan reforzado esta necesidad. Como hemos visto, muchos hombres y mujeres siguieron concibiendo esa autoridad con lo que hemos denominado un «talante romántico», pero después de la segunda guerra mundial la importancia otorgada al liberalismo y al pragmatismo en Occidente constituyó un contrapeso a los intentos de traducir una vez más este talante en política práctica. Sin embargo, Europa no sufrió después de la segunda guerra mundial ninguna de las graves crisis sociales, económicas y políticas que condujeron al predominio de la política totalitaria de masas después de la primera guerra mundial. Aun así, la necesidad de autoridad, el deseo de una verdad oculta pero absoluta, seguía planteando un peligro potencial al pluralismo necesario para la adaptación de un número cada vez mayor de identidades individuales a la sociedad occidental.

El nacionalismo no había muerto con la segunda guerra mundial. Pero no todo el nacionalismo era igual. El nacionalismo agresivo y cruel del período de entreguerras había triunfado sobre un patriotismo que reconocía los derechos de todos los pueblos a sus aspiraciones nacionales y que sólo veía en el nacionalismo una etapa para que toda la humanidad alcanzara la libertad. Por ejemplo, los que habían luchado por una Alemania unida en la época de Napoleón vinculaban su lucha nacional con la de otros pueblos y con una visión de una nueva Alemania que otorgaría la máxima libertad a todos sus ciudadanos. El nacionalismo, al evolucionar, tendió a hacerse agresivo y patriotero, opuesto a los derechos de los seres humanos, considerando que la nación absorbía y dirigía todas las esperanzas y aspiraciones de sus súbditos. Después de la segunda guerra mundial el nacionalismo pareció haberse arrepentido de su patriotería y su agresividad, de su asociación con la guerra. No había ya exaltación del combate (de la guerra como prueba definitiva de la lealtad a la patria), sino que se intentaba volver a una concepción más moderada de nacionalismo que reconociese el derecho de otras naciones y otros pueblos a determinar su propio destino.

Mientras que después de la primera guerra mundial, por ejemplo, los monumentos conmemorativos habían ensalzado la lucha heroica, ahora se dejaban algunas ruinas de la segunda guerra mundial en pie como recordatorio de que nunca debía volver a desencadenarse una guerra. Mientras hasta la segunda guerra mundial un gran número de jóvenes se habían ofrecido voluntarios para ir a la guerra, creyendo sacrificar sus vidas por su nación, a la mayor parte de la juventud de posguerra le habría parecido casi incomprensible esa creencia. La nación había perdido parte de su atractivo para los habi-

tantes de la Europa occidental: por primera vez se hizo visible y activa la oposición a gran escala a las guerras nacionales, incluso durante esas mismas guerras. Las guerras eran ahora las que apoyaban a una u otra facción en el Tercer Mundo o (como la guerra de Argelia en Francia) combates para cubrir la retirada de una colonia; los ideales de libertad y autodeterminación que habían sido proclamados durante la segunda guerra mundial podían volverse ahora contra la propia nación. Hasta las naciones europeas rechazaban cualquier intento de agresión o cualquier ambición territorial. Los ministerios de guerra pasaron a llamarse ministerios de defensa con el fin de destacar la intención pacífica.

Sin embargo, después de la segunda guerra mundial las naciones europeas participaron en más guerras de las que podemos enumerar en el período mucho más breve de entreguerras. La defensa nacional podía utilizarse como pretexto para ahogar la libertad interna en igual medida que los preparativos para la guerra de épocas anteriores. ¿Se había enmascarado simplemente el nacionalismo agresivo moderno tras la retórica de un nacionalismo pacífico más antiguo? Ciertamente el nuevo nacionalismo siguió teniendo un puesto en gran parte de la literatura popular que trataba del heroísmo y de las batallas de la segunda guerra mundial: también aquí hallamos a menudo aquella crueldad que proyectaba, como hemos visto, la novela de detectives. Además, el orgullo nacional seguía siendo una fuerza considerable, no sólo en las naciones que habían ganado la guerra sino en las que la habían perdido, como Alemania e Italia. Pero estas corrientes de nacionalismo estaban ahora engastadas en instituciones de ámbito europeo como el Mercado Común, y en alianzas como la Organización del Tratado del Atlántico Norte, que trascendían los estrechos intereses nacionales. Nadie podía imaginar siquiera otra guerra europea, iniciada y alimentada por la rivalidad entre estados europeos. La rivalidad más sangrienta de la historia moderna, la de Alemania y Francia, que había costado millones de vidas humanas, se había esfumado totalmente como si no hubiese existido jamás, era algo difícil de concebir para una generación más joven. Si bien la propia Europa era quizá demasiado débil para determinar su propio destino después de la guerra y dependía de la Unión Soviética o de Estados Unidos, el fin de la enemistad francoalemana debe contarse entre los mayores triunfos del mundo de posguerra.

El nacionalismo, que ha sido causa de tanto derramamiento de sangre, aún existe bajo la retórica de la paz y la defensa. Aún tiene la capacidad potencial de convocar a hombres y mujeres, de proporcionarles una autoridad, un asidero frente al ritmo acelerado de los tiempos, de satisfacer su anhelo de una comunidad que ponga fin a su so-

ledad y aporte una dirección. El que este nacionalismo vuelva a aflorar claramente o no puede que dependa de la fuerza de un liberalismo renovado y un gobierno parlamentario, y de la fe en el poder de la razón. Pero no basta con esto sólo. Debe lograrse sin duda un equilibrio entre necesidades emotivas y planteamientos racionales, si bien la búsqueda de este equilibrio es una búsqueda constante cuyo resultado final no se puede predecir. De todos modos, las mismas fuerzas que pretendieron limitar la visión humana en el pasado siguen estando presentes potencialmente.

La palabra «potencial» es importante aquí, pues existe una continuidad histórica, especialmente en el caso de aquellas ideas y movimientos que habían satisfecho en el pasado alguna de las necesidades de los miembros de la sociedad moderna. ¿Quién podría decir que, incluso después de la segunda guerra mundial y del holocausto judío, está muerto el racismo? Del mismo modo, todos los diversos sistemas de ideas contenidos en este libro continúan existiendo como fuerzas políticas e ideológicas potenciales.

Tener conciencia de peligros potenciales no conduce necesariamente a la creencia de que la historia se repetirá. El nacionalsocialismo y el fascismo estaban vinculados a su época, las ideas de Karl Marx correspondían a una cierta etapa de la revolución industrial. Pero los fragmentos de nuestra cultura occidental y nuestro pasado ideológico, que estos y otros movimientos utilizaron para sus propios fines, aún están a mano para integrarse en una síntesis distinta. Las excepciones son el racismo y el nacionalismo modernos, ideologías estáticas, como hemos visto.

El futuro aún está abierto, la premura del tiempo pesa sobre nosotros. Pero lo mismo que hay una continuidad entre el pasado y el presente, hay también guías que nos ayudan a avanzar en el camino. La historia cultural que hemos analizado puede ser una de esas guías, pues las ideas que llenan este libro sirvieron para modelar la visión que de su lugar en el mundo moderno tuvieron muchas personas, y esas diversas visiones son una guía para la acción. La cultura como un estado o un hábito mental, por repetir la definición que dimos en las primeras páginas de esta obra, nos proporciona una comprensión más clara de cómo y con qué resultados los hombres y las mujeres afrontan la sociedad en la que viven.

Capítulo 13

CULTURA Y CIVILIZACIÓN: CONCLUSIONES DE UN HISTORIADOR

Al principio de la introducción afirmábamos que los propios orígenes de la palabra «cultura» determinaron su evolución en el siglo XIX, y explicábamos la diferencia que había establecido Spengler entre cultura y civilización. Arnold Toynbee habría de hacer luego una diferenciación muy similar. De hecho, se ha convertido en un tópico afirmar que una cultura tiene alma mientras que una civilización no es más que la condición externa del hombre moderno. Los europeos han acusado, antes y después de la guerra, a Estados Unidos de ser, pese a su avanzada tecnología, una civilización carente de cultura. En esto hay algo más que simple autoafirmación. En la famosa frase de Spengler se resumía una corriente profunda de la historia cultural. Hemos de hacer explícito ahora lo que ha estado implícito en las exposiciones anteriores: el talante romántico en que se basa esta distinción no ha colaborado positivamente a la libertad humana; ha ayudado, más bien, a ponerla en grave peligro. La máxima de que hay que trascender la realidad suena muy bien, pero ha significado en la práctica una huida hacia actitudes totalitarias. La concepción de un mecanismo de la historia «secreto» pero determinable, la raza o el *Volk*, condujo a la absoluta integración del individuo con lo que se consideraba como «auténtico» o «verdadero».

¿Es pues un positivismo materialista la única alternativa que queda, como parecieron pensar los antipositivistas? Después de todo, podría conducir también a actitudes totalitarias. Es más, el miedo de posguerra a la victoria de la tecnología, de la ingeniería humana, parece confirmarlo en cierta medida. Se presta a hábitos mentales que despersonalizan al hombre. Es necesario algo más que la tecnología para crear una civilización. Los liberales pensaban que lo que hacía falta era la unidad de razón y libertad. Pero la decadencia del liberalismo en este siglo entrañó un rechazo de esta combinación, un re-

pudio cuya fuerza aumentó con el paso del tiempo. Ese ideal parecía estar vinculado demasiado estrechamente con el concepto liberal de lucha, con una doctrina económica de *laisser faire* pasada de moda. Sin embargo, el interés por una libertad basada únicamente en la razón humana lo transmitieron hasta esta época los socialdemócratas y los intelectuales que se negaron a renunciar a lo que consideraban su patrimonio.

Según la mentalidad liberal, esa libertad estaba estrechamente vinculada a un concepto de democracia política. Los liberales, partidarios de las instituciones representativas, veían la sociedad como una combinación de grupos de intereses y consideraban que el mejor medio de conciliar esas ideas contrapuestas era dentro de un marco de ese género. La acción política, la conciliación de intereses contrapuestos, se convirtió en la expresión primordial del individuo, tal como expuso, con suma elocuencia, Tocqueville.

Esta acción política la despreciaban, como una mera forma exterior de sociedad, los partidarios de la concepción spengleriana de la cultura. Ésa fue una de las tragedias de este desarrollo cultural. La forma de gobernarse de los hombres puede ser tan importante para determinar su destino como cualquier búsqueda de una realidad que trascienda las meras instituciones humanas. Es difícil, sin embargo, hallar una defensa del gobierno representativo entre las dos guerras mundiales. La época de la política de masas y de los movimientos de masas propugnó una definición diferente de democracia. La participación política se definía por medio de la representación de una liturgia política en movimientos de masas o en las calles, buscando seguridad a través de los símbolos y mitos que conformaban el drama de la política.

Después de 1945 revivió en Occidente, es cierto, el gobierno parlamentario, y también lo hizo el liberalismo. La política pasó a considerarse de nuevo un compartimiento especial de la vida cuya repercusión sobre el individuo debía ser limitada. Pero luego vino un período de prosperidad y la Guerra Fría impulsó a Occidente a diferenciarse del comunismo, mientras que por otra parte los crímenes del fascismo bloquearon esta alternativa. A partir de 1950 pareció que alboreaba una nueva era burguesa, que podría compararse con aquella a la que había puesto fin la primera guerra mundial. Pero también en este caso se rebeló en la década de 1960 una nueva generación, repitiendo la historia del *fin de siècle*: pedían que resurgiese una política que abrazase y renovase al hombre en nombre de valores humanos eternos. La disciplina, la táctica, la estrategia y el capitalismo parecían destruir la creatividad humana. Esa juventud creía que el hombre era bueno y que una sociedad liberal y burguesa mala le había

pervertido... un presupuesto que compartían con los socialistas neokantianos o hegelianos de generaciones anteriores.

Pero todas las ideologías expuestas en este libro tuvieron que ceder cuando entraron en contacto con la realidad. La voz de la juventud en la década de 1960 quedó enmudecida en la década siguiente al imponerse la realidad de nuevo. Aún ha de ponerse a prueba la fuerza del liberalismo y del gobierno parlamentario en la Europa occidental. La década de 1970 abre la primera década de escasez de posguerra, ahora que la expansión ha alcanzado su límite. Además, el terrorismo de grupos radicales ha demostrado ser eficaz en una civilización sumamente urbana y tecnológica. ¿Pueden sobrevivir el gobierno parlamentario y el liberalismo a esta prueba? En la década de 1920 no fue capaz de sobrevivir a una crisis similar.

El futuro aún sigue abierto. Los intelectuales y los jóvenes de la última década olvidan a veces que la historia no puede tener fin, que la aurora roja del apocalipsis aún no ha logrado abolir el paso del tiempo. Los hombres han intentado organizar y controlar el correr del tiempo fortaleciendo el arraigo y anhelando una época en la que se detendría al fin. Pero la historia no tiene fin y no se puede predecir cómo van a ir las cosas. Podríamos intentar trascender la historia para conservar intactos ciertos valores eternos pero, como esperamos haber demostrado, si se rechaza o se ignora la realidad histórica se acaba pagando un alto precio. Hay siempre un despertar violento cuando termina el sueño.

Quizá lo único que podamos decir es que, como pensaba Hegel, el presente está siempre preñado del futuro, aunque en un mundo de escasez la síntesis final de presente y futuro no conduzca a una libertad y una autoconciencia humana enaltecida. Pero en fin, como nos ha dicho el propio Hegel, la felicidad no es el fin de la historia: la lucha sigue y el fin no está a la vista.

ÍNDICE

Prefacio a la edición española 3

PRIMERA PARTE

EL CAMINO HACIA EL SIGLO XX (1870-1918)

1. El cambio en el espíritu público de la sociedad europea . 9
2. La transmisión del romanticismo y del idealismo 29
3. Cristianismo y sociedad 44
4. Freud y el psicoanálisis 62
5. Las certezas se disuelven 77

SEGUNDA PARTE

EL SIGLO XX

6. Teorías de la elite 95
7. La libertad y los intelectuales 114
8. Existencialismo 135
9. Fascismo 145
10. El nacionalsocialismo y la despersonalización del hombre 162
11. El marxismo y los intelectuales 183
12. Alternativas confusas 202
13. Cultura y civilización: conclusiones de un historiador . . . 228

Impreso en el mes de octubre de 1992
en Talleres Gráficos HUROPE, S. A.
Recaredo, 2
08005 Barcelona

«Un estudio clásico de la historia intelectual europea de utilidad vital.»

MARY GLUK
Brown University

«George L. Mosse es uno de los innovadores de la historia intelectual contemporánea. Este libro sobre la cultura de Europa occidental, que vuelve al fin a publicarse en una nueva edición actualizada, es un hito historiográfico que cartografía los contornos principales y los innumerables recovecos y grietas de la cultura europea de los siglos XIX y XX de una forma accesible pero rigurosa. Mosse no sólo expone su interpretación de las crisis y calamidades de este siglo sino también las señales que él considera que nos dan motivo para la esperanza.»

PAUL BREINES
Boston College

Esta historia cultural, ya consagrada, examina la interrelación entre el racionalismo del siglo XVIII y el romanticismo del siglo XIX tal como se funden y modifican recíprocamente para conformar las principales tendencias del siglo XX.
La conclusión entreteje el análisis de las repercusiones que tuvo en la posguerra la psicología social, el retorno al liberalismo, la aparición de movimientos de derechos civiles y la persistencia del nacionalismo más allá de los límites de la segunda guerra mundial.

937833-9
00
9 788434 465893

Ariel Historia